



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فلسفہ تاجربیت

فکر کے بعض پرانے طریقوں کا

نیا نام

فلسفہ پر عام فہم محاضرات

تصنیف

ولیم جمیس  
ترجمہ

مولوی عبدالباری صاحب ندوی پروفیسر جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۶ھ - ۱۳۷۶ھ - ۱۹۳۷ء

طبع و نشر دار الفکر لاہور

یہ کتاب مسرز لانگمنس گرین اینڈ کمپنی پبلشرز  
کی اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے  
اردو میں ترجمہ کر کے طبع و شایع کی گئی ہے۔



# فلسفہ تاجبیت

## دیباچہ

محاضرات ذیل بوشن کے لویل انسٹی ٹیوٹ میں نومبر و دسمبر ۱۹۶۰ء میں اور نیویارک کی جامعہ کولمبیا میں جنوری سن ۱۹۶۱ء میں دیئے گئے تھے جس طرح یہ دیئے گئے تھے اسی طرح حواشی یا مزید تشریح کے بغیر شائع کئے جاتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تاجبیت نامی تحریک (یہ نام مجھے پسند نہیں لیکن اب اس کے بدلنے کا وقت نہیں رہا) غیب کے پردہ سے یکایک نکل آئی۔ فلسفہ میں چند میلان جو پہلے سے چلے آ رہے تھے انہیں اپنی بنیادی ہستی اور متحدہ مقصد کا اچانک احساس ہوا اور یہ احساس اتنے مختلف ملکوں میں اور اتنی مختلف میشتوں سے ظاہر ہوا کہ اس کے بیان میں پرکندگی پیدا ہو گئی؛ مینظر میری آنکھوں نے جس طرح دیکھا ہے میں نے اسکی متحدہ تصویر کھینچنے کی کوشش کی ہے اور اس کوشش میں جزئی متاثریات سے قطع نظر کر کے وسیع مباحث سے کام لیا ہے۔ اگر ہمارے نکتہ چیں ہمارے پیغام کی تکمیل تک صبر کرتے تو بہت سی لطائف کشیں نہ چھڑ جاتیں۔

شاید کسی کو ان محاضرات کے پڑھنے کے بعد اصل موضوع کے متعلق مزید معلومات حاصل کرنے کا شوق ہو، اسلئے سب ذیل حوالے دیدنیا چاہتا ہوں:-



امریکی میں جان ڈیوسی کی "تحقیقات نظریہ منطق" اس تحریک کی بنیاد ہے۔ اسکے علاوہ اسکے وہ مضامین بھی پڑھ لینا چاہئیں جو "فلوسافکل ریویو" (ج ۱۵ ص ۱۱۳-۱۲۵) رسالہ "مانڈ" (ج ۱۵ ص ۲۹۳) اور "جرنل آف فلاسفی" (جلد ۴ ص ۱۹) میں نکلے ہیں۔ غالباً بتدی کے لئے "ایف بی سی" ہیں۔ شلر کی تحقیقات انیسٹ، خصوصاً اسکے مقالات شمارہ ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ اور ۱۰ سب سے بہتر ہیں۔ شلر کے اس سے پہلے کے مقالات اور اس موضوع پر اختلافی تصنیفات کے پورے حوالے تحتانی مائیکلو میں موجود ہیں۔

اسکے علاوہ ہے۔ ملہاؤڈ کی Le Rationnel (۱۸۹۸ء) لارآئے کے مضامین نیز بلونڈیل اور ڈوئی سیلی کے مضامین بھی دیکھنا چاہئیں۔ پاپینی نے نتائجیت پر فرانسیسی زبان میں ایک کتاب کے عنقریب شائع کرنے کا اعلان کیا ہے۔ مجھے کم از کم ایک غلط فہمی کے ازالہ کے لئے یہ ظاہر کروانا چاہئے کہ نتائجیت کا جو مفہوم میرے ذہن میں ہے اسکے لحاظ سے میں اور اس تعلیم میں کوئی منطقی تعلق نہیں جو میں نے حال میں "اصلی تجربیت" (Radical empiricism) کے نام سے پیش کی ہے۔ اصلی تجربیت ایک مستقل شے ہے اس سے بالکل انکار کے بعد بھی انسان نتائجیت پسند رہ سکتا ہے۔

جامعہ ہارورڈ

اپریل ۱۹۰۷ء

Studies in Logical Theory ۵۱

Studies in Humanism ۵۲

Revue de Metaphysique ۵۳ (ج ۸ ص ۴)

Annales de Philosophie Chrétienne, 4me Série, ۵۴ (ج ۳ ص ۲)

## فہرست مضامین

## محاضرہ ۱

## فلسفہ کی موجودہ شکل

۱	عقلیت پسندانہ نظاموں کی	۱	پیشترن سے اقتباس
۱۱	عدم واقعیت -	۱	ہر شخص کا ایک فلسفہ ہوتا ہے
	لائسنز کا غور و غوض و زخیوں کی	۲	فلسفہ آرائی میں نتائج ایک جزو ہے
۱۲	تعداد پر -	۵	عقلیت پسند اور تجربیت پسند
	تصویر کی رجائیت پر ایم آئی	۶	نرم دل اور سخت دل
۱۳	سوفٹ کی رائے -		اکثر آدمی مذہب اور واقعات دونوں
۱۶	نتائجیت بحیثیت رومیانی نظام	۸	چاہتے ہیں -
۱۸	ایک اعتراض	۸	تجربیت محض واقعات بلا مذہب پڑتی ہے
	جواب: فلسفے بھی اپنے خصائص	۹	عقلیت مذہب بلا واقعات کا نام ہے
۱۸	رکھتے ہیں -	۱۰	عامی آدمی
۲۱	اور اسپنسز کی مثال ہے		

## محاضرہ ۲

## نتائجیت سے کیا مراد ہے



۲۲	پرائی صداقت اسطرح پیدا ہوئی	۲۳	نتائجیت کی تاریخ
۲۳	انسیتی تعلیم	۲۶	اسکی نوعیت
۲۴	اس پر عقلیت کی تنقید	۲۶	اس کا تعاقب عقلیت اور ذہنیت سے
	نتائجیت مذہب اور تجربیت کے	۲۷	نفسانی غلام گردش
۲۵	ماہین ایک اصطلاح ہے۔		نتائجیت نظریہ صداقت ہونے کی حیثیت
۲۶	ماورائی تصویریت	۲۸	سے انسیتی کے مساوی ہے
۲۸	مطلق کا تصور کسی حد تک صادق ہے		ریاضیاتی منطق اور طبیعی صداقت
	صداقت یا حق خیر ہے ايقان کی	۲۸	کے متعلق ابتدائی خیالات
۲۹	راہ میں۔	۲۹	حالی کے خیالات
۳۰	صداقتوں کا تضادم	۲۹	شکر اور باپوسی کا آئینی خیال
	نتائجیت متخالف نظریوں کی سنگین	۳۰	نئے اعتقادات کی تسیر
۳۱	دور کرتی ہے۔	۳۰	سابق صداقت ہمیشہ پیش نظر ہوتی ہے

## محاضرہ ۳

### ما بعد الطبیعیات کے بعض مسائل پر نتائجی نظر

۵۱	وہ مادہ سے بہتر نہیں	۴۳	مسئلہ جوہر
۵۲	دونوں کا نتائجی موازنہ	۴۵	مشائے ربانی
۵۵	مسئلہ نظم و نسق عالم	۴۵	جوہر پر پر سکے کی نتائجی بحث
۵۷	نظم بالذات بے سنی ہے	۴۶	لاک کی شخصی ہویت
۵۸	نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت کا سوال	۴۷	مسئلہ مادیت
۵۹	مسئلہ جبر و اختیار	۴۷	اس پر عقلیتی بحث
۵۹	اس کا تعلق ذمہ داری سے	۴۹	نتائجی بحث
۶۱	اختیار ایک کائناتی نظریہ		خدایں اگر زیادہ صفات نہ مانے جائیں تو

نتائجی نتیجہ ان تمام مسائل کے تعلق یہ ہے  
کہ ان سے کیا مسئلہ ہوگا

۶۲

۶۲

## محاضرہ ۴

### واحد و کثیر

- ۴۰ جنسی اشعار  
۴۱ وحدت متعدد  
۴۲ ایک داستان  
۴۳ ایک واحد عالم (جاننے والی) ذات  
۴۵ نتائجی طریقہ کی اہمیت  
۴۶ اتحاد کی مختلف صورتیں  
۴۷ دیویکا ننت  
۴۸ اتحاد کی مختلف اقسام پر بحث  
۵۰ حاصل یہ کہ وحدتی رعایت غلط  
اور تجسیدی نتائج قابل اتباع  
ہیں۔

- ۶۴ کلی انعکاس  
فلسفہ صرف وحدت نہیں بلکہ باہیت کے  
تلاش کرتا ہے۔  
۶۵ وحدت کا عقلیتی انعکاس  
۶۶ نتائجی نقطہ نظر سے دنیا کثیر طریقوں سے  
ایک ہے۔  
۶۷ ایک زمان و مکان  
۶۸ ایک موضوع بحث  
۶۹ اسکے اجزاء کا باہمی تعلق  
۷۰ اسکی وحدت و کثرت مساوی ہے  
مشترک مبادی کا سوال۔

۸۳

## محاضرہ ۵

### نتائجیت اور فہم سلیم

- ۸۳ تباہی سے قبل کے اسلاف نے فہم سلیم  
۸۴ کے تصورات معلوم کر لیے تھے۔  
۸۵ ان تصورات کی فہرست

- ۸۳ کثرت پسندی  
۸۴ ہمارا علم کیسے ترقی کرتا ہے  
۸۵ فکر کے ابتدائی طریقے باقی رہتے ہیں۔



۸۷	یہ نسبت نسبت استعمال میں آتے گئے
۸۸	زمان و مکان
۹۰	اشیا
۹۰	اقسام اور ہوت قسم
۹۱	ملت و قانون
۹۱	فہم سلیم و ہستی ارتقا کی ایک منزل ہے
۹۲	تنقیدی منزلیں، (۱) حکیمانہ (۲)
۹۳	فلسفیانہ فہم کا فہم سلیم سے موازنہ
۹۷	یہ نسبت محال ہے، کہ کون زیادہ صحیح ہے۔

## محاضرہ ۶

### نتائجیت کا مفہوم صداقت

۹۹	نزاعی صورت
۹۹	حقیقت کے ساتھ توافقی کے کیا معنی ہیں
۱۰۱	اس کے معنی ہیں تصدیق پذیری
۱۰۱	تصدیق پذیری سے مراد یہ ہے، کہ تجربہ
۱۰۲	ہماری کامیابی سے رہنمائی کرے
۱۰۲	مکمل تصدیق پذیری کی ششادہی ضرورت
۱۰۲	پڑتی ہے۔
۱۰۵	ابدی صداقتیں
۱۰۶	مطابقت
۱۰۷	زبان کے ساتھ
۱۰۸	گزشتہ صداقتوں کے ساتھ
۱۱۰	عقلیت پسند کے اعتراضات
۱۱۱	صحت و دولت وغیرہ کی طسرح
۱۱۱	صداقت ایک خیر ہے
۱۱۲	یہ نام ہے بر محل یا مناسب وقت
۱۱۲	فکر کا۔
۱۱۳	ہنسی
۱۱۳	صداقت ترقی کرتی ہے
۱۱۳	عقلیتی اعتراضات
۱۱۶	ان کا جواب

## محاضرہ ۷

### نتائجیت اور انیت

۱۲۱	صداقت کا خیال یا تصور
۱۲۲	انیت کے متعلق شلر کا خیال



۱۲۱	عقلیت ایک ماوراء تجربہ عالم کی دعویٰ ہے۔	۱۲۳	حقیقت کی تین قسمیں جو نئی صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔
۱۲۲	اس کے محرکات	۱۲۴	پیش نظر رکھنا بہم ہے
۱۲۳	سخت دلی ان کا انکار کرتی ہے	۱۲۵	اسی حقیقت کا شکل ہے، جو علی الاطلاق
۱۲۴	ایک تپا بدل	۱۲۶	مستقل بالذات ہو۔
۱۲۵	نتائجیت کی مثالیں	۱۲۷	عقلیت کے ساتھ نتائجیت کے تعالٰی
		۱۲۸	کی ماہیت

## محاضرہ ۸

## نتائجیت اور مذہب

۱۲۵	ہم حقیقت کو غلط کر سکتے ہیں	۱۲۸	مطلق کا فائدہ
۱۲۶	کسی شے کو ہونا کیوں چاہیے؟	۱۲۹	وحشیں کی نظم
۱۲۷	تخلیق سے قبل مفروض اختیار	۱۳۰	اس کے دو مطلب
۱۲۸	قوی اور کمزور جواب	۱۳۱	میرے ایک دست کا خط
	”نرم دل“ اور ”سخت دل“ کے	۱۳۲	ضروریات کا مقابلہ امکانات سے
۱۲۹	مذہب کی دو صورتیں۔	۱۳۳	امکان کی تعریف
۱۳۰	نتائجیت کی مثالیں	۱۳۴	دنیا کی نجات کی تین راہیں
۱۳۱	اشارہ	۱۳۵	نتائجیت درمیانی راہ ہے

# محاضرہ ۱

## فلسفہ کی موجودہ شکل

چیشٹرٹن صاحب اپنے قابل قدر محبوب مضامین کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ ”بعض لوگوں کا خیال ہے اور میں بھی انہی میں ہوں کہ کسی شخص کے متعلق سب سے زیادہ عمل اور اہم شئی یہ ہوتی ہے کہ کائنات کے بارے میں اس کی کیا رائے ہے۔ ہم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جب کرایہ دار کسی کے ہاں آکر رہنا چاہے تو اسکی آمدنی کا دریافت کر لینا ضروری ہے مگر آمدنی سے زیادہ اس کے فلسفہ کا معلوم کر لینا ضروری ہے۔ اگر کوئی سب سالار غنیمت سے جنگ چھیڑنا چاہتا ہے تو اس کے لئے غنیمت کی فوج کی تعداد دریافت کر لینا ضروری ہے مگر تعداد سے زیادہ غنیمت کے فلسفہ کا دریافت کر لینا ضروری ہے۔ ہمارے نزدیک محض یہ سوال نہیں کہ نظریہ تسلیم عام عالم کا معاملات پر اثر پڑتا ہے بلکہ سوال یہ ہے کہ کیا بالآخر اس کے سوا کسی اور شئی کا بھی اثر پڑتا ہے؟“

میں اس بارے میں چیشٹرٹن صاحب کا ہنجیال ہوں۔ خواتین و حضرات! مجھے معلوم ہے کہ آپ میں سے ہر شخص کا ایک فلسفہ ہے اور اس فلسفہ سے بطرح اس شخص کے نقطہ نظر



کی تعین ہوتی ہے، وہی اسکے متعلق سب سے دلچسپ اور اہم بات ہے، اسی طرح آپ کو بھی میرے متعلق یہ بات معلوم ہوگی۔ تاہم مجھے اقرار ہے کہ جب میں اس بے باک حوصلہ مندی پر غور کرتا ہوں جس کی طرف قدم اٹھا رہا ہوں تو لرزسا جاتا ہوں، کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کا جو فلسفہ اعتقادِ اہم ہے وہ کوئی رسمی شے نہیں بلکہ یہ زندگی کے حقیقی اور گہرے مفہوم کے متعلق اس کم و بیش غامض احساس کا نام ہے جو ہمارے اندر موجود ہے۔ کتابوں سے اسکا صرف ایک حصہ حاصل ہوتا ہے، یہی ہمارا وہ انفرادی طریقہ ہے جس سے ہم نظامِ عالم کی جسموعی کشاکش و سرگرمی کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں۔ مجھے یہ فرض کر لینے کا حق نہیں کہ آپ حضرات میں بہت سے لوگ انہی معنوں میں نظامِ عالم کے طالبِ علم ہیں جنہیں کہ یہ لفظ مدِرسہ میں استعمال کیا جاتا ہے، لیکن میری اس جرأت کو دیکھئے کہ میں یہاں اسلئے کھڑا ہوا ہوں تاکہ آپکو ایک ایسے فلسفہ سے دلچسپی لینے پر آمادہ کروں جس پر بڑی حد تک اصطلاحی طریقہ سے بحث کرنا پڑے گی میں آپکو اپنے زمانہ کے اس میلان کے ساتھ ہمدردی سے لبریز کر دینا چاہتا ہوں جسکی صحت کا مجھے یقینِ وثاق ہے۔ آپکے سامنے اظہارِ خیال کرتے وقت میرا وہ انداز ہو گا جو ایک استاد کا ہوتا ہے، گو آپ شاگرد نہیں ہیں۔ استاد ہونا ہے جس طرح کی کائنات کا قائل ہو مگر اس کائنات کو طویل بحث کے قابل ضرور ہونا چاہئے جو کائنات اعتدال مختصر ہو کہ اسکی تعریف و وجہوں میں ہو جائے وہ کسی استاد کی طبع آزمائی کے لائق نہیں۔ میں نے اسی دل میں اپنے ایسے جواب دہانہ کے محاضرات سنے ہیں جو فلسفہ کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے لیکن تھوڑی ہی دیر بعد ان کی بحث میں پہلے خشکی اور پھر اصطلاحی رنگ پیدا ہو گیا، اسلئے جو نتائج نکلے وہ ہیں ایک بڑی حد تک ہم حوصلہ افزا تھے۔ لہذا میری یہ جرأت ذرا بے باکانہ ہے! خود تائجیت کے بانی نے ہاں میں چند محاضرات لویل، نئی نیوٹن میں دیئے تھے جنہیں ہی لفظ استعمال کیا تھا۔ یہ محاضرات کیسا تھے؟ تیز روشنی کی چند شعاعیں جو شب و بھر میں چمک نکلیں! میرے نزدیک ہم میں سے کوئی بھی انکو پوری طرح نہ سمجھ سکا، لیکن اس سمجھ بے کے باوجود میں اس طرح کی ایک اور جرأت آئینہ کوشش کرنے کے لئے اسوقت کھڑا ہوا ہوں۔

میں یہ خطہ اسلئے سولے رہا ہوں کہ جن محاضرات کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کے سننے کیلئے لوگوں کی اپنی خاصی تعداد آئی تھی جس پر اقرار کرنا چاہئے کہ خواہ گہری باتوں کو بحث

کر نوا لے اور سننے والے دونوں نہ سمجھیں لیکن انکے متعلق گفتگو میں محب مزا آتا ہے۔ ذرا کسی سگریٹ پینے کے کمرہ میں تقدیر یا خدا کے علم کے متعلق بحث چھڑ جائے پھر دیکھئے کیسے ہر شخص کے کان کھڑے ہوتے ہیں! اصل یہ ہے کہ فلسفہ کے نتائج کو ہم سے بہت ہی اہم تعلق ہے اور اسکے زائے دلائل سے ہماری دقیقہ منجی و نکتہ آفرینی کے احساس میں ایک گہ گدی سی پیدا ہوتی ہے۔

چونکہ میں فلسفہ کا دل سے قائل ہوں اور مجھے بس امر کا یقین ہے کہ ہم فلاسفہ پر ایک نئی قیمت کا انکشاف ہو رہا ہے اسلئے یہ جی چاہتا ہے کہ اس صورت حال کی خبر آپ لوگوں کو بھی سنا دوں۔

انسانی شغلوں میں فلسفہ سب سے زیادہ شاندار بھی ہے اور سب سے زیادہ بے قیمت بھی۔ یہ تنگ سے تنگ گوشوں میں کام کرتا ہے لیکن وسیع سے وسیع منظر نگاہ کے سامنے پیش کر دیتا ہے۔ بقول شخصے اس سے ہمارا کھانا تو نہیں بچتا، لیکن ہمارے دلوں میں بہت کی لہر دوڑ جاتی ہے! اس کا طرز و انداز اسکی شک آفرینی و انکار منسرا لئی اسکی سرشت گانی و کشت آرا ل ہے خواہ عام لوگوں کی طبیعت کے کتنی ہی منافی ہو، لیکن اس سے اجزائے عالم کے باہمی تعلقات پر جو دور رس روشنی پڑتی ہے اس کے بغیر ہم میں سے کسی شخص کا کام نہیں چل سکتا۔ اس ضیاء گسری اور اسکے بالمقابل لیکن اسکے ساتھ ساتھ رہنے والی تاریکی و پراسراری سے فلسفہ کے بیان میں وہ دلچسپی پیدا ہوتی ہے جو پیشہ کی دلچسپی سے کہیں زیادہ ہے۔

فلسفہ کی تاریخ بڑی حد تک انسانی مزاجوں کے باہم تصادم کی تاریخ ہے۔ میرے بعض رفیقوں کو بحث کا یہ انداز خواہ کتنا ہی بد نما معلوم ہو مگر میں اس سے کام لوں گا اور فلاسفہ کے بہت سے اختلافات کی اسی اختلاف مزاج سے تشریح کروں گا۔ پیشہ و فلسفی کا چاہ ہے جیسا مزاج ہو جب وہ فلسفہ آرائی شروع کرتا ہے تو اپنے مزاج کو نظر انداز کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ مزاج کو سبب تسلیم کرنے کا رواج نہیں اسلئے جب وہ اپنے نتائج کے اسباب بیان کرتے لگتا ہے تو غیر شخصی اسباب پیش کرتا ہے، حالانکہ وہ اگر ان نتائج کی طرف مائل ہوا تھا تو اسکا اصلی سبب بیرونی مقدمات سے زیادہ اسکا اندرونی مزاج تھا۔ اسی مزاج نے موافق یا مخالف ثبوت کا انبار لگا دیا تھا اور زیر غور واقعہ یا اصول کے لحاظ سے عالم کے متعلق نرم یا سخت رائے قائم کرنی تھی فلسفی کو اپنے مزاج پر اعتبار ہوتا ہے اسے ایک ایسے عالم کی



جستجو ہوتی ہے جو اسکے مزاج کے مناسب ہو اس لئے عالم کی جو تعبیر اسکے مزاج کے موافق ہو ہی اسے وہ تسلیم کر لیتا ہے۔ جس شخص کا مزاج خود اسکے مزاج سے الگ ہوتا ہے (خواہ وہ بحث آرائی میں آپس سبقت لیجائے) لیکن فلسفی ایسے آدمی کو دنیا سے نکل کر لایا جھٹاتا ہے اور اپنے دلیں کہتا ہے کہ یہ شخص فلسفیانہ کاروبار کے لائق نہیں نہ انکو آپس ذرا بھی غل و ملک ہے۔ تاہم وہ کسی عدالت میں اپنے مزاج کی بنیاد پر کسی بالاتر بصیرت یا استناد کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اس طرح ہمارے فلسفیانہ مباحث میں گویا اتفاق کا ایک رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ کیونکہ دلیل کے مقدمات میں جو مقدمہ سب سے قوی ہوتا ہے اسکا ذکر تک نہیں آتا۔ میں ان محاضروں میں اگر اس قاعدہ کو توڑ کر اس اصل مقدمہ یعنی مزاج کی نوعیت کا ذکر کر دوں تو وضاحت بیان میں بہت بڑی مدد ملے گی۔ لہذا میں اپنے آپکو اس بارے میں آزاد کرتا ہوں۔ میں اسوقت جن لوگوں کا ذکر کر رہا ہوں، یہ وہ لوگ ہیں جو دوسروں سے بہت ممتاز ہیں جن کی دماغی خصوصیات غیر معمولی ہیں جو فلسفہ پر اپنا نقش بٹھا چکے ہیں جنہیں فلسفہ کی تاریخ میں جگہ مل چکی ہے؛ افلاطون، لاک، ہیگل، اسپنسر کا شمار اس طرح کے مخصوص مزاج اہل فکر میں ہے۔ ہم میں سے اکثر اشخاص کا عقلی یا ذہنی مزاج بہت زیادہ متعین نہیں ہوتا، بلکہ ایسے مخالف اجزاء سے مرکب ہوتا ہے جنہیں ہر چیز بہت ہی متبادل مقدار میں پایا جاتا ہے ہم کو شاید ہی یہ معلوم ہوتا ہو کہ تجربی امور کے متعلق ہم کس پہلو کو ترجیح دیتے ہیں ہم میں سے بعض آدمی محض گفت و شنید ہی سے اپنے خاص خیال سے دست بردار ہو کے یا تو اس خیال کو ماننے لگتے ہیں مسکلی زمانہ میں ہو چلتی ہوتے ہیں یا اس میں کسی صاحب اثر فلسفی کے ہم آہنگ بن جاتے ہیں۔ لیکن اب تک فلسفہ میں جس بات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں اشیاء کو خود براہ راست اپنی مخصوص نظر سے دیکھنا چاہئے اور جو نظر اس سے مختلف ہو اس سے غیر مطمئن رہنا چاہئے۔ لہذا یہ کیسے فرخ کر لیا جائے کہ اُس مذہب انسانی عقائد کی تاریخ میں اس زبردست مزاجی نقطہ نظر کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔

ان خیالات کے اظہار میں جو خاص اختلاف مزاج میرے پیش نظر تھا وہ دو ہیں، حکومت اور معاشرت میں اسی طرح دلیل رہا ہے جس طرح فلسفہ میں۔ معاشرت میں بعض تکلف کو پسند کرتے ہیں بعض بے تکلفی کو حکومت میں بعض اقتدار پسند ہوتے ہیں بعض اختیار پسند؛ ادب میں بعض لطافت پسند ہوتے ہیں بعض علیت پسند اور بعض واقعیت پسند۔

فن یہ صناعتیں بعض قدامت پسند ہوتے ہیں اور بعض عدت پسند۔ اس طرح کے تقابلوں کے آپ اچھی طرح واقف ہی ہونگے فلسفہ میں بھی اسی طرح کا ایک تقابل پایا جاتا ہے جس کا اظہار دونوںوں سے ہوتا ہے ایک عقلیت پسند اور دوسرا تجربیت پسند۔ تجربیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو واقعات کا انکی موجودہ حالت میں دلدادہ ہے، عقلیت پسند سے مراد وہ شخص ہے جو مجرد و ابدی اصول کا عاشق ہے۔ کوئی شخص واقعات و اصول دونوں کے بغیر گھڑی بھر زندہ نہیں رہ سکتا، البتہ بعض ایک پر زور دیتے ہیں اور بعض دوسرے پر؛ تاہم بعض زور دینے کے بس فرق سے باہر سخت منفرد پیدا ہو جاتا ہے۔

تجربیت پسندانہ اور عقلیت پسندانہ، میزان کی اسی تفریق سے اس تقابل کی تعبیر میں ہو غیر معمولی سہولت پیدا ہوگی جو عالم کے متعلق لوگوں کے نقطہائے نظر میں پایا جاتا ہے؛ کیونکہ ان اصطلاحوں سے یہ تقابل سادہ اور نمایاں ہو جائے گا۔

10

لیکن ان الفاظ کے تقابل سے خود ان اشیاء میں کا تقابل بہت کم نمایاں اور سادہ ہے جبکہ نئے یہ الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں ہر طرح کے مجموعوں کا قبضہ اور انکے اجزا کی ترتیب میں ہر طرح کے تیز کا ہونا ممکن ہے۔ لہذا اب اگر میں ان دونوں ناموں پر نئے بعض ثانوی توہینیں خصوصیات کا اضافہ کر کے اپنے اپنی تفہیم کو پوری طرح واضح کرنا شروع کرتا ہوں تو اس سے پہلے اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ یہ بات یاد رکھئے کہ میں نے اس معاملہ میں ایک حد تک محض اپنی رائے سے کام لیا ہے۔ فطرت میں مجموعوں کو ہمیشہ تو نہیں لیکن اکثر پیش کرنی رہتی ہے انہیں سے چند کو میں نے منتخب کر لیا ہے؛ اور میرا یہ انتخاب صرف اس بنا پر ہے کہ ان مجموعوں کی بدولت مجھے اپنے آخری مقصد یعنی تاجبیت کے خصوصیات کے بیان کرنے میں سہولت ہوگی۔ تاہم یہ نقطہ نظر سے دیکھیے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ فکریت و حسیات، عقلیت و تجربیت کے مرادف ہیں۔ انہیں سے فکریت سے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ فطرت اس کے ساتھ زیادہ تر ایک ایسا میدان کھتی ہے جو تصوراتی و رجائیتی ہوتا ہے کائنات کے برعکس تجربیت میں عام طور پر مادیت پائی جاتی ہے اور اسکی رجائیت قطعاً مشروط اور مرتعش ہوتی ہے عقلیت ہمیشہ اوحدت پسند ہوتی ہے وہ کلیات و تمیزات سے ابتدا کرتی ہے اور وحدت اشیاء پر زور دیتی ہے۔ اس کے جواب میں تجربیت برزخیات سے ابتدا کرتی ہے اور کل کو اجزا کا مجموعہ قرار دیتی ہے؛ اسی لئے اسے کثرت پسندی کے

11



نام سے عارض نہیں آتی عقلیت اپنے کو تجربیت کی نسبت زیادہ مذہبی سمجھتی ہے، لیکن اس دعویٰ کے متعلق بہت کچھ کہنے کی گنجائش ہے، اسلئے میں یہاں اسکے صرف تذکرہ پر اکتفا کرتا ہوں؛ البتہ اتنا اضافہ کر سکتا ہوں کہ جب انفرادی حیثیت سے عقلیت میں جذبات کا وجود اور تجربیت میں ان جذبات سے عدم اثر پر نظر پایا جاتا ہے تو اسوقت یہ (نسبتہ زیادہ مذہبی ہونیکا) دعویٰ حق بجانب ہوتا ہے۔ اس صورت میں عقلیت پسند عموماً "قدر" کو اور تجربیت پسند "جبر" کو ترجیح دیتے ہیں (میں یہاں ان دونوں نظموں کا استعمال ان معنوں میں کر رہا ہوں جو بہت ہی عام ہیں)۔ اسکے علاوہ عقلیت پسند کے بیان میں حکم و اودعا کا رنگ ہوتا ہے اور تجربیت پسند کے یہاں تشکیک اور بحث کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔

اب میں مذکورہ بالا خصوصیات کو بالمقابل درج کرتا ہوں۔ میرے خیال میں اگر انکی سرخیاں "نرم دل" اور "سخت دل" قرار دوں تو آپ یہ سمجھ جائیگے کہ ان سے دماغی ساخت کی کونسی قسمیں میری مراد ہیں۔

12

## سخت دل

## نرم دل

تجربیت پسند (پابند واقعات)

عقلیت پسند (پابند اصول)

حسیت پسند

فکریت پسند

مادیت پسند

تصوریت پسند

قنویت پسند

رجائیت پسند

لامذہب

مذہبی

جبری

قدری

کثرت پسند

وحدت پسند

ارتیابی

اودعائی

برائے مہربانی ابھی اس سوال کو ذرا ملتوی رکھئے کہ ان متقابل مغلوں مجموعوں میں سے ہر ایک کے اجزائیں باہم تطابق و توافق پایا جاتا ہے یا نہیں، مختصراً یہ اسکے متعلق بہت کچھ عرض کرنا پڑے گا۔ یہاں میں نظر مقصد کے لئے اس قدر جاں لینا کافی ہے کہ جس طرح کے نرم دل اور سخت دل لوگوں کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے ان کا اس دنیا میں وجود ہے۔

آپ لوگوں میں سے شخص کو ان دونوں طرح کے آدمیوں میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی نمایاں مثال معلوم ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ انہیں سے ایک طرح کے آدمی دوسری طرح کے آدمی کے متعلق کیا خیال کرتے ہیں۔ انچو یہ اندازہ ہوگا کہ یہ لوگ ایک دوسرے کے متعلق کیسی بری رائے رکھتے ہیں جب انفرادی حیثیت سے ان لوگوں کے مزاج اپنے اپنے رنگ میں شدید ہوتے ہیں تو انکی باہر سم منہ صحت ہرزمانہ کی فلسفیانہ فضا کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ سخت دل یہ سمجھتے ہیں کہ نرم دل منسوب الجذبات اور سرج التاثر ہیں، اختلاف اسکے نرم دل یہ سمجھتے ہیں کہ سخت دل ناشائستہ، بے حس اور بہائم صفت ہیں۔ انہیں سے ایک کا دوسرے پر جو اثر پڑتا ہے وہ اس اثر کے متناہی ہوتا ہے جو کرپل کر یک کے باشندوں کے ساتھ جویشن کے سیاہوں کے طے سے پیدا ہوتا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنے سے حقیر سمجھتا ہے لیکن ایک کی حقیر میں دل لگی اور دوسرے کی حقیر میں خوفناکی پائی جاتی ہے۔

جیسا میں ابھی اصرار کے ساتھ گزارش کر چکا ہوں ہم میں سے کوئی شخص فلسفہ میں نہ نوکسن والوں کی طرح بالکل نرم قدم ہے اور نہ کرپل کر یک کے باشندوں کی طرح بالکل سخت قدم۔ بلکہ اکثروں کی آرزو یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں جو چیزیں اچھی ہیں وہ مل جائیں، اگر واقعات اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں اور اہول اچھے ہیں تو وہ بہت سے مل جائیں۔ دنیا کو ایک طریقہ سے دیکھنے تو ایسی یقیناً وحدت نظر آتی ہے دوسرے طریقہ سے دیکھنے تو یقیناً اس میں کثرت نظر آتی ہے، اسلئے دنیا میں وحدت بھی ہے اور کثرت بھی۔ بلاشبہ گوہر شے کی تعین و جو با جو مکی ہے لیکن ہمارا ارادہ آزاد ہے، اسلئے قدرت آمیز جبریت حقیقی فلسفہ ہے۔ اجزا کی بُرائی میں شک نہیں لیکن کل بر نہیں ہو سکتا، اس لئے عملی تنویط کے ساتھ مابعد الطبعی رہائیت کو ملا دینا چاہیے، اس طرح باقی مثالوں میں بھی منہ ض عام فلسفی منش آدمی نہ کسی اصولی ہوتا ہے نہ کسی اپنے نظام کو خط مستقیم پر قائم رکھتا، بلکہ وہ مختلف فلسفوں کے ان مرغوب طبع حصوں کو اختیار کرتا رہتا ہے جو قبائل و قبا کی تزیینات کے لحاظ سے اس کو اپنے لئے نوزوں معلوم ہوتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے بعض آدمی فلسفہ میں محض ان عام فلسفی منش آدمیوں سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں۔ ہم کو ایک شوقیہ کھلاڑی کہا جاسکتا ہے اور ہم اپنے عقیدہ میں بہت زیادہ



تعارض اور متزلزل کی مصیبت میں مبتلا ہیں، اور جب تک ہم اہل پیروں کو لاتے رہیں گے اس وقت تک عہدہ ذہنی ضمیر محفوظ نہیں رکھ سکتے۔

اب میں اس سب سے پہلی بات کا ذکر کرتا ہوں جو یقیناً ہم سے اور جس سے میں ثابت کرنا چاہتا ہوں۔ تجربیت کی طرف قطعی میلان رکھنے والوں کی تعداد متعین آجکل ہے اتنی کبھی پہلے نہ تھی؛ گویا ہمارے بچے جب اس دنیا میں آتے ہیں تو علمی میلان اپنے ساتھ لے آتے ہیں لیکن اس واقعات پسند میں ہمارے مذہبیت بیکار نہیں ہوتی، خود ہی میں مذہبی رنگ موجود ہے۔ اچھا اب فرض کیجئے ایک شخص کا یہ میلان طبیعت ہے اور اسکے ساتھ اسے فلسفہ کا شوق ہے لیکن وہ عام آدمیوں کی طرح پچھیل نظام کو پسند نہیں کرتا تو اسے فلسفہ (تاریخ محاضرہ۔ م) میں اپنی کیا حالت نظر آئے گی؟ اسے واقعات جابائیں علم مانئے، دوران دونوں کے ساتھ مذہب چاہئے چونکہ وہ فلسفہ کا بذات خود موجد نہیں بلکہ شائق ہے اسلئے وہ ان پیشہ ور فلسفہ سے رہنمائی کی توقع رکھے گا جو پہلے سے فلسفہ کے میدان میں موجود ہیں۔ آپ حضرات میں بہت سے لوگوں بلکہ شاید بیشتر کا شمار اسی طرح کے شائقین میں ہو گا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ جو فلسفے اچھی رفع ضرورت کے لئے واقعی پیش کئے جاتے ہیں وہ کیسے ہیں؟ آپ کو نظر آتا ہو گا کہ اگر ایک فلسفہ میں تجربیت ہے تو کافی مذہبی رنگ نہیں، دوسرے میں اگر مذہبی رنگ ہے تو کافی تجربیت نہیں۔ اگر آپ اس طرف نظر اٹھا کے دیکھتے ہیں جہاں سب سے زیادہ واقعات پر غور کیا جاتا ہے تو آپ کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہاں رستہ دلی کا دور دورہ ہے اور مذہب و علم کی جنگ زور و شور سے جاری ہے۔ یا تو سنگدل بیکل ہے جسکی وحدیت مادہ پرستانہ جیسا خدا شیر (اتحیر) اور جیسا کاپٹ طرافت آپکا خدا ہے یا پھر اسپنسر ہے جو عالم کی تاریخ پر صرف مادہ و حرکت کی از سر نو تقسیم کی حیثیت سے بحث کرتا ہے اور باہر سے نہایت ادب کے ساتھ مذہب کو سلام کرتا ہے؛ مطلب یہ ہے کہ اگر مذہب رہنا چاہتا ہے تو رہے لیکن اندر کبھی صورت نہ دکھائے۔

گزشتہ ڈیڑھ سو برس تک یہ سلوم ہوتا رہا کہ علم کی ترقی کا مقصد مادی عالم کی توسیع اور انسانی اہمیت کی تنقیف و تسخیر ہے۔ اسکا جو نتیجہ نکلا اسے فطرت یا ایجابیت پسندانہ احساس کہا جاسکتا ہے اس احساس کی رو سے انسان کا کام فطرت کے لئے قانون بنانا نہیں بلکہ فطرت کی پیروی کے فائدہ اٹھانا ہے فطرت سختی سے اپنی جگہ پر قائم رہے گی البتہ انسان کو

ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہئے جس سے وہ فطرت کا ساتھ دے سکے۔ یہ ایک حقیقت ہے جسے انسان کو تسلیم کر لینا چاہئے اور گو یہ انسانیت کے درجہ سے گری ہوئی ہو لیکن اس کے آگے تسلیم کر دینا چاہئے۔ یوں بہت اور وہ از خود پیدا ہونے والا جذبہ تو نصرت ہو یا جو غیب و غریب کا رہا ہے دکھاتا تھا اور ایک مادہ پرستانہ و افسردہ کن منظر سامنے رکھا، اب اعلیٰ نیالات حضوری احوال کی بے جان اور محض ضمنی سہ اور معلوم ہونے لگے، بلند کی پشت سے تشریح ہونے لگی، اور جو اعلیٰ و بلند، سب کچھ تھا کچھ نہیں رہا۔ غرض ایک ایسا مادہ پرستانہ عالم پیدا ہوا جس میں صرف سخت دل ہی ایمان سے رہ سکتے ہیں۔

اب اگر آپ دوسری طرف اپنی تسلی کے لئے مذہبی حلقہ کے پاس جائیں اور نرم دل فلسفہ سے مشورہ میں تو آپ کو کیا معلوم ہو گا؟

اس زمانہ اور اس نسل کے انگریزی بولنے والوں میں جو مذہبی فلسفہ رائج ہے اسکی بڑی قسمیں دو ہیں۔ ایک میں اجتہاد و پیش دستی اور دوسری میں دست کشی یا پسپائی جنگ آرائی کی شان زیادہ پائی جاتی ہے پہلی قسم سے مراد وہ مذہبی فلسفہ ہے جو مادرائی صورت کھلاتا ہے۔ اس فلسفہ کے قائل وہ لوگ ہیں جو انگریزی تہکی مسلک کے متبع ہیں۔ گرین کیئرٹن، ٹوزائچ، روٹش وغیرہ اسی فلسفہ کو ماننے ہیں۔ احتجاجیہ فرقہ کے ان مذہبی مشاہد پر اس فلسفہ کا بہت اثر پڑا جو زیادہ مطالعہ کر رہا تھا اس فلسفہ میں وحدت الوجود کا رنگ پایا جاتا ہے اور اسکی وجہ سے اس الٰہیتی عقیدہ کا رنگ تقضیا پس کا پڑ گیا جو سلف سے احتجاجیہ فرقہ میں چلا آتا تھا۔

تاہم یہ عقیدہ باقی رہا اسکا سلسلہ مراعات کی چند منزلیں طے کرنے کے بعد براہ راست اس احوال و حیثیت الٰہیت سے لجاتا ہے جسکا اب بھی کاتولیکی فرقہ کی تعلیم گاہوں میں تہمتی کے ساتھ درس دیا جاتا ہے۔ یہی عرصہ تک ہمارے یہاں اسکاچی مسلک کا فلسفہ کھلوتا رہا، پسپائی یا جنگ آرائی کی شان رکھنے والے فلسفہ سے میری سی مراد ہے۔ یہ فلسفہ کلو جینس پارٹینو، پروفسر آدونی، پروفسر لائڈ وغیرہ سے ملا ہے۔ ان کے ایک طرف قسطنطنیہ کیل وغیرہ مطلق کے قائلین ہیں اور دوسری طرف حکیمانہ ارتقاویہ ولاوریہ۔ ان دونوں کی دست درازانہ کشمکش کے بیچ میں گویا یہ پسے جا رہے ہیں لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ آپ بھی اسکی پسند کرئیے کہ یہ فلسفہ اپنے مزاج کے ہی نام سے اجتہادیت پسند نہیں بلکہ انتہیت پسند ہے۔ یہ مختلف مصاحفوں کا



نتیجہ ہے یہ سب سے زیادہ اسکا تلاشی ہے جس سے مابین نزاع امور کے تصفیہ تک کام چلتا رہے۔  
یہ نظریہ ارتقاء کے واقعات کو بھی تسلیم کرتا ہے اور رومانی عضویات کو بھی تسلیم کرتا ہے۔  
لیکن ان دونوں سے جوش و سرگرمی کے ساتھ کام نہیں لیتا۔ ہمیں ناسخ و ایض اور مشابہت  
انداز کی کمی ہے اسلئے یہ لازماً دہرہ دہرہ سے بھی محروم ہے۔ اس کے برعکس مطلقیت کو یہ دہرہ  
ایک حد تک حاصل ہے کیونکہ اسکا انداز نسبتاً بہت دیت پسندانہ ہے۔

اگر آپ نرم دلی کے مسک پر چلیں گے تو آپ کو بھی دو نقطہ مول میں سے ایک کا انتخاب

19 کرنا پڑے گا۔ اب اگر آپ واقعات کے دلدادہ ہوئے جیسا میں آپ کو سمجھتا ہوں  
تو آپ کو یہ محسوس ہوگا کہ عقائیت یا ذہنیت پسندی کا ایک شرابہ بیٹھا ہے جسکی دُور  
ان تمام چیزوں پر پھیلی ہوئی ہے جو لائن کی دوسری طرف واقع ہیں۔ آپ اس  
مادیت سے بچ جائیں گے جو تجربیت کے ساتھ رہتی ہے لیکن آپ کو اسکا مساو ضد  
دینا پڑے گا اور وہ معاوضہ یہ ہوگا کہ آپ کے ہاتھ سے زندگی کے مادی معصوں کا  
سرشتہ نکل جائے گا جن فلاسفہ میں مطلقیت زیادہ سے زیادہ تجربہ کی س بلند سطح پر  
رہتے ہیں جہاں سے وہ نیچے آنے کی کوشش بھی نہیں کرتے۔ وہ ہمارے سامنے  
ایک مطلق نفس یعنی ایسا نفس پیش کرتے ہیں جو ہمارے عالم کو اس طرح بناتا ہے،  
کہ جس اس کا خیال کر لیتا ہے لیکن اس طرح کا نفس لاکھوں دوسرے عالموں کا بھی اس طرح  
پیدا کر سکتا ہے۔ ہم اسے خیال سے ایسی ایک بات بھی نہیں معلوم کر سکتے جو فی الواقع  
موجود ہو چکا ہے اس دنیا میں حقیقت کچھ ہو لیکن یہ ہر حالت میں مطبق ہو سکتا ہے۔ لہذا یہی  
خدا بھی اسی طرح کا ایک عظیم مہول ہے اگر آپ اس خدا کی سیرت کے متعلق کچھ  
معلوم کرنا چاہتے ہیں تو آپ کو اسکی پیدا کی ہوئی دنیا کو دیکھنا پڑے گا۔ وہ خدا ہے،  
لیکن اس قسم کا خدا جو دنیا کو ایک دفعہ پیدا کر کے آپ ایک بیٹھ گیا ہے بغرض الہیستی  
مضنی کا خدا بھی سمجھو یہ کی اسی بلندی پر رہتا ہے جسے اطلاقوں کا مطلق کہتا ہے۔  
20 البتہ مطلقیت میں ذرا زور و شور معلوم ہوتا ہے اور الہیست میں بدنہ کی بے کسمی،  
لیکن دور دست اور خالی ہونے میں دنوں برابر ہیں۔ حالانکہ آپ کو ایسے فلسفہ کی ضرورت  
ہے جس میں دونوں باتیں جمع ہوں! ہمیں واقعات کے ساتھ حکیمانہ وفاداری ان کے  
پیش نظر رکھنے کی خواہش مختصر یہ کہ توافق و تطابق کی قابلیت بھی ہو اور ساتھ ہی انسانی

قسموں پر اعتماد اور اس کا نتیجہ یعنی طبع زادی بھی بچہ خواہ اسکی نوعیت مذہبی ہو یا روحانی۔  
یہ وہ مشکل ہے جو اس وقت آپکو درپیش ہے آپ کا جو مطلوب ہے اسے دونوں حصے میں تقسیم  
طور پر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں۔ آپ کو یا اعتباریت متنی ہے جس میں انسانیت  
اور مذہبیت غائب ہے یا عقلیت پسندانہ فلسفہ لٹا ہے جسے گو مذہبی کہا جاسکتا ہے  
لیکن اسکو مادی واقعات اور رنج و راحت سے کوئی خاص مناسبت نہیں ہوتا۔

21

مجھے یہ وثوق سے معلوم نہیں کہ آپ مضمرات میں سے کتنے آدمی فلسفہ سے اس قدر  
قرب رہتے ہیں کہ وہ میرے اس آخری الزام کے سہوم کو پوری طرح سمجھ سکیں، اس لئے میں  
عقلیت پسندانہ نظاموں کی اس عدم واقفیت پر ذرا تفصیل سے بحث کروں گا جس سے  
واقعات کے سنجیدہ مزاج مستفیدین کو وحشت پیدا ہو سکتی ہے۔

اگر میں نے ایک تحقیقاتی مضمون کے ابتدائی دو صفحے رکھ لئے ہوتے جو سال  
دو سال پہلے مجھے ایک طالب علم نے دیا تھا تو اچھا ہوتا۔ ان دونوں صفحوں سے میرے  
نقطہ نظر کی اس وضاحت سے تشریح ہوتی تھی کہ مجھے اس وقت انکے نہ ہونے کا افسوس  
ہے۔ یہ طالب علم نو عمر اور کسی مغربی کلیہ کا طالب تھا۔ اس نے اپنے مضمون کی ابتدا  
اس بیان سے اکی تھی کہ میں ہمیشہ سمجھا کرتا تھا کہ انسان جب فلسفہ کے درجہ میں داخل ہوتا  
ہے تو وہ ایک ایسے عالم سے تعلقات شروع کرتا ہے جو اس عالم سے بالکل جدا ہے جسے  
وہ شرک پر چھوڑ آیا ہے۔ ان دونوں عالموں میں اس قدر کم تعلق فرض کیا جاتا ہے کہ نفس  
کے لئے ان دونوں کا ایک ساتھ تصور کرنا بھی ممکن نہیں۔ شرک کی دنیا مادی و شخصی تجربات  
کی دنیا ہے، ایسی اتنی کثرت ہے کہ غفلت میں نہیں کیا جاسکتا۔ وہ پیچیدہ، پر آئندہ تکلیف دہ  
اور پریشان کن ہے، لیکن میں دنیا سے فلسفہ کا استعارہ و شناس کرنا ہے وہ صاف  
ستھر سی اور اعلیٰ درجہ کی ہے۔ یہ ان تناقضات سے پاک ہے جو واقعی زندگی میں نظر آتے  
ہیں اسکا طبع مذہبیت ہی اچھا ہے، اسکا خاکہ عقل کے اصول نے ڈالا ہے اس کے مختلف  
حصوں کو منطقی ضرورتوں نے جوایا ہے، ایسی سب سے زیادہ پاکیزگی اور شان نظر آتی ہے،  
یہ گویا سنگ مرمر کا ایک مندر ہے جو کسی بلند پہاڑی پر محکم رہا ہے۔  
لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ اس واقعی دنیا کی تعبیر و توجیہ کی نسبت ایک مستقل ذمہ  
ہے جسکا اس دنیا پر اخلاذ کیا گیا ہے۔ یہ ایک نفس و متعہ پس مہارت ہے جو اس لئے

22



تعمیر ہوئی ہے تاکہ عقلیت پسند داپہ نہ خالص واقعات کی ناقابل برداشت پر گہندگی  
و دشت سے بھاگ کر بیاں پتا لے۔ یہ ہمارے مادی عالم کی تشریح نہیں بلکہ اس سے باہر  
جدائگانہ شے، اسکی قائم مقام اسکا علاج یا اس سے مفکر کا ذریعہ ہے۔

اسکا مزاج (اگر میں یہ لفظ بیاں استعمال کر سکوں) واقعی ہستی کے مزاج سے بالکل  
مختلف ہے۔ ہمارے ذہنیت پسند فلسفوں کی خدویت شائستگی ہے، ہمارا نفس ایسی  
چیزوں پر غور و خوض کرنا چاہتا ہے جو شستہ و شایستہ ہوں نفس کی اس قوی نوآہش کی  
تشفیٰ یہ فلسفے خوب کرتے ہیں بلکہ میں آپ سے پوری سنجیدگی کے ساتھ عرض کرتا ہوں  
کہ اس مادی واقعات کی عظیم الشان دنیا کو دیکھئے، اسکی قہیب پرگندگیوں کو لہجیوں  
اور اسکی ستر رانیوں پر ایک نظر ڈالئے، اسکی دشت خیزیوں کا خیال پیچئے، اور پھر فرمائیے کہ  
ایسا شائستگی ہی وہ لفظ ہے جو اس منظر کو دیکھ کے بے ساختہ آپکی زبان پر آتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ دنیا میں شائستگی بھی ایک مہینہ لیکن جس فلسفہ میں خالی شائستگی  
ہوگی اس سے اختیاریت پسند مزاج والوں کی تشفی نہ ہو سکے گی، ایسا فلسفہ تکلف و تصنع  
کی ایک یادگار ہوگا۔ اسی لئے اور باب غلم (سائنس) مابعد طبیعیات کو ایک وہی شے  
اور گوشہ نشینی کا نتیجہ خیال کر کے اس سے اعراض کرتے ہیں اور باب عمل فلسفہ کی گرد اپنے  
بانوں سے جھار کر وحشی دنیا ہی میں دھاک کو ترجیح دیتے ہیں بلاشبہ جو تشفی عقلیت پسند  
فائن کو کسی خالص لیکن غیر واقعی نظام سے حاصل ہوگی وہ ایک حد تک ضرور خوفناک ہوگی  
لائبنز کو عقلیت پسند تھا لیکن اسے اور اکثر عقلیت پسندوں کی نسبت واقعات سے  
کہیں زیادہ دلچسپی تھی۔ تاہم اگر آپ سلطنت کو مجسم دیکھنا چاہتے ہوں تو اسکی "تھیٹوڈی" نامی  
ولکش تصنیف کو دیکھئے۔ یہیں وہ یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ خدا انسان کے ساتھ جو کرتا ہے  
بجا کرتا ہے، جس دنیا میں ہم رہتے ہیں یہی ممکن بہترین دنیا ہے۔ اس ربانی فلسفہ کی دشواریوں  
کے سلسلہ میں لائبنز کو دوزخ والوں کی تعداد پر غور کرنا پڑتا ہے، کیونکہ وہ علمائے دینیات  
کا ہم خیال ہے کہ انسانوں میں دوزخیوں کی تعداد و حقیقتوں کے کہیں زیادہ ہے۔ پھر بھی وہی استدلال  
کرنا ہے کہ۔

"اگر ہم دینتہ اللہ کی حقیقی دست کو پیش نظر رکھیں تو اس کے مقابلہ میں یہ بُرائی  
ہیچ معلوم ہو و سیلیوس حکمت دس کیوریونے ایک کتاب بھی تھی جسکا نام آلمانی بادشاہ

کی دستِ تنہا یہ کتاب حال ہی میں دوبارہ شایع ہوئی ہے مصنف اپنی کوشش کے باوجود  
 آسانی اور سادگی کی وسعت کا اندازہ نہ کر سکا؛ تاہم اس کے خیالات خدائی کارناموں کے متعلق نہایت  
 متعین تھے۔ . . . . ان کا خیال تھا کہ آبادی صرف زمین پر ہے حتیٰ کہ زمین کے دوسرے  
 رخ کی آبادی کا خیال تک نہیں متحیر کرتا تھا۔ وہ یہ سمجھا کرتے تھے کہ زمین کے علاوہ دنیا کے باقی  
 حصے صرف کچھ چمکتے ہوئے افلاک اور بلوریں کر رہے ہیں۔ گرائج ہم کائنات کی جوں جوں کو قبول یہ  
 رد کرتے ہیں انہی خواہ کوئی مقدار ہو، لیکن یہی امر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کائنات میں  
 ہمارے کرے کے برابر یا اس سے بڑے ہمارے موجود ہیں جنہیں ہمارے ہی کرے کی تسبیح  
 ذلیل آبادی جو حق ہے، کو اس آبادی کا انسان ہونا ضروری نہیں۔ نظام شمسی کے چھ بڑے  
 ستاروں میں سے ہماری زمین صرف ایک سیارہ ہے، تمام ثوابت آفتاب میں، ہماری  
 زمین چھ سیاروں میں سے صرف ایک سیارہ ہے اس لئے ہم خود سمجھ سکتے ہیں کہ مریخ  
 شیا میں اس کی کیا حیثیت ہوگی لیکن ہے کہ ان دیگر افتابوں میں صرف سرور و خوش نصیب  
 مخلوق آباد ہو، اس لئے دوزخ والوں کی تعداد کو بہت زیادہ فرض کرنے پر ہم مجبور نہیں کیونکہ  
 بڑی سے اچھائی کو جو فائدہ حاصل ہوتا ہے اس کے لئے صرف چند مثالیں یا چند نمونے کافی  
 ہیں، اس کے علاوہ چونکہ یہ فرض کرنا کہ کوئی دوسرا موجود نہیں کہ ہر جگہ ستارے ہی ستارے پائے جاتے  
 ہیں، اس لئے یہ ممکن ہے کہ ان ستاروں کے ماسوا بہت سی جگہ ہوا اور یہ جگہ جو اس پر سے حصہ کو  
 محیط ہو سب سے دیکھائی دے سہج ہو۔ . . . اس صورت میں ہماری زمین اور اس کے  
 باشندوں کی کیا سادہ ہوگی؟ کیا یہ گمٹ کر ایک نقطہ کے برابر نہ رہی اسی جگہ کیونکہ ثوابت  
 اور زمین میں جو مسافت ہے اس کے لحاظ سے زمین کی حیثیت ایک نقطہ سے زیادہ نہیں۔  
 یوں چونکہ عالم کا وہ حصہ جو ہم کو معلوم ہے اس حصہ کے مقابل میں تقریباً سچ ہوتا ہے جو اگرچہ  
 ہم کو معلوم نہیں لیکن ہم تسلیم کرنا پڑتا ہے، اور تمام برائیاں جو اس میں دیکھیں حصہ میں پائی جاتی  
 ہیں، کیا ان کے متعلق یہ نتیجہ نہیں نکالیا جاسکتا ہے کہ یہ ان اچھائیوں کے مقابل میں تقریباً سچ ہوگی جو ہمارے عالم  
 میں موجود ہیں۔

25

26

دوسری جگہ کہتا ہے کہ:-

”انصاف کن ایک قسم وہ ہے جس کے مثل نظر مجرم کی صلیں ہوتی ہے نہ دوسروں کی  
 سبق آموزی نہ کسی نقصان کی تلافی۔ بلکہ اسکی بنیاد غافلہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اسے بڑے



افعال کے کفارہ سے ایک طرح کی تشفی حاصل ہوتی ہے۔ آپس اور سوتیلیوں کو اس تفسیری انصاف پر اعتراض تھا جو واقعی انتقام پسندانہ انصاف ہے، اور جسے خدا نے اکثر مواقع پر صرف اپنے لئے محفوظ رکھا ہے۔ ..... اسکی بنیاد ہمیشہ موزونیت پر ہوتی ہے اور اس سے صرف مظلوم نہیں بلکہ ہر عقلمند دیکھنے والے کو بھی اسی طرح تشفی حاصل ہوتی جس طرح اچھے گانے کے سننے یا غنیمت عمارت کے دیکھنے سے کسی سلیم طبع کو حاصل ہوتی ہے۔ اسلئے گو دوزخ کا عذاب کسی کو مصیبت سے باز اور جنت کا ثواب کسی کو نیکی پر بہت قدم رکھنے کیلئے بہت اہم ہے، مگر اسلسلہ جاری رہتا ہے۔ دوزخ والے تو مسلسل مدد بھی کیونکہ جسے نئے نئے عذابوں سے مستوجب جنت رہتے ہیں اور جنت والے نیکی میں ترقی کر رہے ہیں۔ نئے نئے ثواب حاصل کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں واقعات کی بنیاد اصول موزونیت پر ہے۔ ..... کیونکہ جیسا میں پہلے کہہ چکا ہوں، خدا نے کمال کے لحاظ سے تمام چیزوں میں توازن پیدا کیا ہے۔

27

اس موقع پر حقیقت پر انٹینز کی کمزور گرفت اس قدر زہین ہے کہ مجھے کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ دوزخ والوں کے تجربات کی حقیقی تصویر اسکے حاشیہ خیال میں بھی قطعاً نہیں آئی، نہ اسے یہ خیال آیا کہ ان گمراہ روحوں کی تعداد جن کو خدا ابدی موزونیت کے دامن آزار کا لقمہ بناتا ہے، بے حقد و کم ہوگی اس قدر رحمت والوں کے عیش و آرام کی بنیاد غیر منصفانہ ہوگی۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے وہ سر و مہر انہ انشا پرانی کی ایک شق ہے جسکی سرمدی میں دوزخ کی آگ سے بھی گرمی نہ پیدا ہو سکی۔

آپ مجھ سے یہ نہ کہئے گا کہ تمہیں عقلیت پر فلسفہ کی سطحیت کا پردہ فاش کرنے کے لئے ایک ایسے زمانہ کو لینا پڑا جو وسطی تھا گو جسے دوستار سے آراستہ تھا۔ دلدادگان واقعات کو اس زمانہ کے عقلیت پسندوں کی رجائیت بھی اتنی ہی سطحی معلوم ہوتی ہے۔ واقعی عالم ایک ایسی شے ہے جس میں ٹرمی گنجائش ہے، لیکن عقلیت پسندی نظامات بناتی ہے اور نظام کی حد بندیوں میں اتنی گنجائش کہاں۔ عملی زندگی میں کمال بہت دور ہوتا ہے گو اسکے حصول کی کوشش جاری رہتی ہے، لیکن عقلیت کے نزدیک یہ صرف محدود اور اضافی کا مغالطہ ہے، در نہ اشیاء کی قطعی بنیاد تو وہ کمال ہی ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

28

اگر آپ موجودہ مذہبی فلسفہ کی سطحی دبا دہوائی رجائیت سے بناوٹ کا عمدہ نمونہ دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ آپکو مارسلین اول۔ سوئٹس کے یہاں مل سکتا ہے۔ سوئٹس ایک دلیر

انقلابی صنف ہیں، وہ اگرچہ اس وصف میں مجھ کے سیقدر آگے ہیں لیکن مجھے اقرار ہے کہ انکی موجودہ تصویر ہی رجائیت سے بیزاری کے ساتھ مجھے اور غالباً میری طرح آپ حضرات میں سے بھی بعض کو دل بردہ ہوگی۔ وہ (خودکشی اور ناکدکشی سے موت وغیرہ کے متعلق) اخبارات کے شہری نامہ نگاروں کی اطلاعات کے ایک ایسے سلسلہ اقتبارات سے انسانی انقیاد کے متعلق اپنے رسالہ کی ابتدا کرتے ہیں جسے وہ ہمارے اس تمدن عہد حکومت کے نمونہ کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

”نوکر یوں یا کام کی لا حاصل میسہ میں شہر کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک برف میں مارے مارے پھر نے اور کرایہ نہ ادا ہونگی وجہ سے اپنی ایک بھوکی بیوی اور تین بھوکے بچوں کے شہر کے مشرقی حصہ کے مکانات سے اخراج کا حکم پانے کے بعد آج ایک مہر جان کا رگورن نام نے تیزاب پی کے اپنی جان دیدی تین گھنٹے ہوئے کارپور کی لازمت بیماری کیوبہ سے جاتی رہی تھی۔ جو قلیل رقم اس نے پس انداز کی تھی وہ علات کے زمانہ میں صرف ہوگئی کل اسے شہر کے برف صاف کرنے والے مزدوروں کے ساتھ کام مل گیا تھا لیکن تقابہت کی وجہ سے ایک گھنٹہ کے تجربہ کے بعد اسے یہ کام چھوڑ دینا پڑا۔ وہ آشتی مایوسی کی بات میں گھرواپس آیا تو اس نے یہ دیکھا کہ بیوی اور بچے بھوکے ہیں اور اخراج کا حکم دروازہ پر چسپاں ہے۔ دوسرے دن صبح کو اس نے تیزاب پی لیا۔ آگے پھر لکھا ہے کہ اس طرح کے واقعات کی اتنی اطلاعیں میرے سامنے رکھی ہوئی ہیں کہ ان سے ایک پورا دفتر آسانی مرتب ہو سکتا ہے۔ ان چند واقعات کو میں نے تشریح عالم کی حیثیت سے نقل کیا ہے۔ ایک مضمون نگار نے حال ہی میں ایک انگریزی رسالہ میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں خدا کے حاضر و ناظر ہونے کا امر کو علم ہے [پروفیسر ڈوئش کہتے ہیں کہ دنیاوی نظام میں برائی کا وجود ہی ابدی نظام کی شہرہ کمال ہے] ایف۔ ایچ براڈلی کہتے ہیں کہ مطلق کے ہر شے و تنوع سے اکی باہلی ہی ظاہر ہوتی ہے اور

Human submission

۱۵

ج ۲، صفحہ ۳۸۵

The World and the Individual

۱۶

صفحہ ۲۰۴

Appearance and Reality

۱۷



اسی کا نام فلسفہ ہے۔ پروفیسر رولٹ پروفیسر براڈلی وغیرہ کے سوا وہ و آسودہ اہل فکر کا ہم غصیرہ چاہتا ہے کہ حقیقت بے نقاب ہو جائے اور شر و اہم تاویل و توجیہ کے ختم ہو جائے۔ یہ صرف ان مستویوں کی حالت ہے جنکے پاس عالم کے ترقی یافتہ شعور کے موجود ہونے کا ہم کو علم ہے جس شے کو انکو تجربہ ہوتا ہے وہی حقیقت ہے۔ یہ ان لوگوں کا ذاتی تجربہ ہے جو ہمارے جانینے والوں کے حلقہ میں تجربہ رکھنے کے سب سے زیادہ اہل ہیں جو ہم کو یہ بتاتے ہیں کہ فی الواقع کیا ہے۔ اب دیکھو کہ انکے تجربہ کے متعلق، اس نئے براہ راست اور شخصی احساس کے مقابلہ میں (دوسروں کے غور و فکر کا کیا نتیجہ ہے؟ فلاسفہ منصف خیالی باتیں بناتے ہیں صداقت کا علم صرف ان لوگوں کو ہوتا ہے جو عام زندگی اور احساسات سے گزر رہے ہیں۔ نزع انسان کا ذہن (فلاسفہ اور جاگیرداروں کا نہیں) ملکہ خاموشی کے ساتھ غور اور احساس کر نیوالے انسانوں کی عظیم الشان جماعت کا ذہن، اسی خیالی فی طرہ آ رہا ہے جس طرح اس جماعت نے علم و مذہب کے کلید برداروں کو اپنے متعلق اب تک فیصلہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی اسی طرح وہ اب خود عالم کے متعلق فیصلہ کر رہی ہے۔ (ایک دوسرے نقل کردہ واقعہ میں) کلیو لینڈ کے کارکن کا اپنی دور اپنے بچوں کی خود جان لینا اس جدید دنیا اور اس کائنات کا ایک نہایت عظیم بنیادی واقعہ ہے۔ اس واقعہ کو خدا، منجبت اور ہستی پر کرتا ہیں لکہ لکھ کر ہلکا یا ختم کر دینا غیر ممکن ہے۔ لاکھوں برس کے موقع اور دو ہزار برس کی عیسائیت کے باوجود یہ واقعہ اس بنیادی زندگی کا ایک بسیط اور ناقابل تحلیل عنصر ہے۔ جہانی دنیا میں بطرح سالمات یا ماتحت اس مات ناقابل قیاس، اسی طرح نفسی دنیا میں یہ واقعہ ناقابل قیاس ہے۔ یہ واقعہ میں امر کو نوع انسان کے سامنے بیاننگ دل ظاہر کرتا ہے وہ یہ ہے کہ میں فلسفہ کو اس طرح کے واقعات میں شعوری تجربہ کا اصلی باعث نظر نہیں آتا وہ فلسفہ مبہوتا ہے، ان واقعات سے مذہب کا بطور اہل طور پر ثابت ہوتا ہے۔ انسان مذہب کو نوع انسان کا وقت

81

۱۔ میں معلوم صاحب کو کلیو لینڈ کے کسی مزدور کے اس واقعہ میں ان بے شمار کٹڑوں جنگلوں سے زیادہ کیا اہمیت و عظمت نظر آئی جو دروازہ چراغ میں جل کر خاندان کے خاندان خود اپنی جان دیتے رہتے ہیں! شاید صاحب کی برادری میں ہونے کی وجہ سے انسان اس کائنات میں کوئی خاص اہم عنصر نہ سمجھتا ہے

ضائع کرنے کے لئے دو لاکھ یا دو تیرا برس کی اور مہلت نہیں دے سکتا۔ اس کا وقت ہو گیا، اس کی آزمائش کا زمانہ ختم ہو گیا تو اسکے گزشتہ کارنامے اس کا خاتمہ کر رہے ہیں؛ نوع انسان سا قاطب از اعتبار نظامات کی آزمائش کے لئے ازل سے لیکے اب تک کی مدت نہیں دے سکتی۔ یہ ہے ایک اعتباریت پسند ذہن کا رد عمل ایک عقلیت پسند ذہن کا رد عمل کے متعلق جو عکریہ کے ساتھ فکری انکار کے مرادف ہے۔ سوفٹ صاحب کا قول ہے کہ مذہب کی مثال ایک فیند میں پلنے والے کی ہے جسے تمام واقعی چیزیں صفا چٹ نظر آتی ہیں۔ یہی دگر تہی تہی کے ساتھ نہیں، اس شخص کا فیصلہ ہوتا ہے جو فلسفہ کے متعلق سنجیدگی کے ساتھ شوق تحقیقات کے خیال سے فلسفہ کے استاد کے پاس آتا ہے اعتباریت پسند متصنف اسے ہدایت دیتے ہیں، عقلیت پسند اسے ایک ایسی شے دیتے ہیں جو فی الواقعہ مذہبی ہوتی ہے؛ لیکن اس مذہبی شے کے لئے حقیقی واقعات سادہ منہ ہوتے ہیں۔ یوں اس کو ہم فلاسفہ کے متعلق بھی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ خواہ ہم نرم ہوں یا سخت، سب کے ہاں کسے نظر آتی ہے۔ لیکن ہم میں سے کوئی شخص اس کے فیصلے کو نظر حقارت سے نہیں دیکھ سکتا؛ کیونکہ بہر حال اس کا ذہن کمال ذہن کا نمونہ ہے کہ اسی کے مطالبات کا مجموعہ سب سے زیادہ ہے؛ اسی کی تنقید اور عدم تشفی بالآخر خطرناک ہے۔

بیس خود میرے محوِ دل کی ہیں سے استدہوتی ہے میں نافیت کے ہے عجیب الاسم نظام کو ایک ایسے فلسفہ کی حیثیت سے پیش کرتا ہوں جو دونوں طرح کے مطالبات پورے کر سکتا ہے۔ عقلیت کی طرح مذہبی ہو سکتا ہے اور اعتباریت کی طرح واقعات کے ساتھ گہرے سے گہرے تعلقات رکھ سکتا ہے۔ مجھے ایسا ہے کہ میں جب آپ حضرات سے

بقیہ حالتہ صغیر گزشتہ لیکن اس کا وہم غلیم ہونا بخیر مذہب کے اور کس چیز سے ثابت ہوتا ہے؛ ڈی قس، اگر مذہب کا ال ثبوت ہی صاحب کے فہم میں اعلیٰ بطلان ہے تو پہلے ڈی قس بکڑے کو دیکھیں کہس پھروں کی روزانہ خود کشی و ہلاکت پر اتم کا حق اور فرامیں پھر کلیو تینڈ کے خاندان کا مقصد۔ پیش منہ مائیں۔

۱۷۔ چاراب کس کی آزمائش ہوگی؟ 'مصاب' کی اس مثل و دوش کی جس سے دو سو برس کے اندر ہی دنیا اتنی چمک اٹھی ہے جتنی مذہب سے دو لاکھ اور دو تیرا برس میں چمک چکی تھی۔



رخصت ہوں گا تو اس وقت نافیت کے متعلق آپکی بھی اتنی ہی اچھی رائے ہوگی جتنی میری ہے۔ لیکن چونکہ میرا وقت اب ختم ہوا ہے اس لئے میں نافیت کو بحیثیت مجموعی آج پیش نہ کروں گا بلکہ اس مسئلہ کے لئے ملتوی رکھوں گا اور اس مسئلہ کے متعلق کچھ گزارش کر کے کو ترجیح دوں گا۔

اگر آپ حضرات میں سے کوئی صاحب پیشہ و فلسفی ہیں اور بعض کے متعلق مجھے معلوم ہے کہ وہ ہیں تو انہوں نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ میری تلمیح کی گفتگو ناقابل معافی بلکہ ناقابل قیاس حد تک بیوقوفی تھی۔ 'زم دل' اور 'سوت دل' کی تفریق کیسی وحشیانہ ہے! اس کے علاوہ جبکہ فلسفہ نازک ذہن آزمائیوں، دقیقہ سمجھوں اور احتیاطوں سے لبریز ہے، جبکہ اس کے حدود کے اندر ہر طرح کے مجھوٹے اور ہر قسم کا تنوع موجود ہے تو اسکی پوری قلم و گو محض دو مخالف مزاجوں کی بقاعدہ جنگ کے میدان کی حیثیت سے پیش کرنا کیسا بیوقوفانہ مذاق اور اعلیٰ سے اعلیٰ شے کی گھسی دنی سے دنی تبصیر ہے۔ یہ نقطہ نظر بھی سمجھوں کے نقطہ نظر کی طرح محض خارجی ہے۔ عقلیت پسند نفاذ کی مجروریت کو جرم قرار دینا اور خود ان نظاموں کو اس لئے برا کہنا کہ وہ عالم واقعات کی تعلیمات کے بجائے نفس انسانی کے لئے پناہ کا کام دیتے ہیں کیسا لغو ہے! مگر فلسفہ میں مذہب کا رنگ ہونا ضروری ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ سطح حقیقت کی ناہمواری سے بھاگنے والے نفس کے لئے پناہ ثابت نہ ہو؟ اس کے لئے اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے کہ وہ ہمارے نفس کو حیوانی جو اس کی پستی سے نکال کے ایک بلند تر منزل تک پہنچا دے جسکی تشکیل حقیقت کے مقابل ان تصوری اصول سے ہوتی جو جن کی انسانی ذہن مخبری کرتا ہو؟ اصول اور تجاویز کے لئے یہ ممکن ہی کیسے ہے کہ وہ مجرہ خاکوں کے سوا کچھ اور ہوں؟ کیا کو لون کا بڑا کلیسا عمارت کے کاغذی خاکہ کے بنیبن کیا تھا؟ کیا شائستگی بذات خود ایک جرم ہے؟ کیا مادی شائستگی ہی ایک ایسی شے ہے جس کو حق کہا جاسکے۔

یقین فرمائیے مجھے آپکے اس انم کی قوت کا پورا اندازہ ہے کہ میں نے جو تصویر کھینچی ہے وہ بہت ہی سادھی اور بیوقوفی ہے لیکن کام تجریدوں کی طرح یہ بھی کارآمد ثابت ہوگی۔ اگر فلاسفہ عالم کی زندگی پر تجریدی نقطہ نظر سے بحث کر سکتے ہیں تو انہیں خود فلسفہ کی زندگی پر اس طرح کی بحث سے شکایت نہ ہونا چاہئے۔ مزاج اپنے مطالبہ یا انکا

کی بنا پر فلسفہ کے انتخاب کا فیصلہ کرتا ہے اور کرتا رہے گا۔ نظریات کی جزئی تفصیلات پر بحث کی جا سکتی ہے اور جب انسان کسی نظام پر غور کرنے میں مصروف ہو تو کسی ایک وقت میں انہماک کی بدولت سارا جملہ اسی نظر سے اوچھل ہو جاتا ہے لیکن یہ حالت فی ختم ہوتی ہے کہ ذہن ہمیشہ اپنے بڑے کام یعنی اسکی تخفیف میں لگ جاتا ہے اور اسوقت یہ نظام دیکھنے والو کو ایک زندہ شے معلوم ہوتا ہے۔ اسکی انفرادیت کی سادگی لیکن عجیب اور سیطرہ حافظہ پر تسلط ہو جاتی ہے جس طرح کسی دوست یا دشمن کا تعجب مرنے پر ہوتا ہے۔ صرف طالب وہ مان ہی نہیں لگ سکتا کہ جو اس کتاب کو ہاتھ لگائے گا وہ ایک انسان کو ہاتھ لگائے گا بلکہ تمام اکابر فلسفہ کی تصنیفات اسی طرح کے انسان ہیں۔ اگر ہمیں ان تصنیفات میں شخصیت کا ایسا رنگ نظر آتا ہے جو اسکا اصل نامہ امتیاز لیکن قابل بیان ہے تو ہمارا یہ احساس ہماری تعلیم فلسفہ کی تکمیل کا بہترین ثمرہ ہے۔ تصنیفات نظام کا دعویٰ یہ ہوتا ہے کہ وہ خدا کے بنائے ہوئے اس عظیم الشان عالم کی تصویر ہے لیکن دراصل اس سے منکشف یہ ہوتا ہے (اور ان کیسی وضاحت کے ساتھ منکشف ہوتا ہے) کہ بعض بنائے جس کے بیاں شخصیت کا رنگ کتنا شوخ ہے کسی نظام کو اس نظر سے دیکھئے (اور جب دماغ میں تجربہ کی بدولت تخیل کا مادہ پیدا ہو جاتا ہے تو انسان پر نظام کو اس نظر سے دیکھ سکتا ہے) تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بس ہیں انسانی ذہن کے اس رد عمل سے واسطہ ہے جسکا نام پسندیدگی مانا پسند یہ لگی ہے کسی طالب عنایت امیدوار کے رد قبول کی طرح فلسفیانہ نظام کے رد قبول کے متعلق بھی ہمارا فیصلہ قیض ہوتا ہے اور یہ فیصلہ قیضی یا جواہر فیلسفہ کے پیرائیں ظاہر ہوتا ہے ہیں عالم کی جو مجموعی حیثیت نظر آتی ہے اس سے پیش نظر فلسفہ سے اسکا مقابلہ کرتے ہیں اور بس ایک لفظ میں فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔

ایسے ہی موقع پر انسان بے ساختہ کہنے لگتا ہے یہ تیرہ و تار یکجا دہندہ یہ مشک اور جگر ملی ہوئی خیال آرائی یہ تہ و تلخ تفسیر یہ مدرسہ کی جو سیدہ و سیدہ اور یہ مدرسہ کا خواب پریشاں دفان کروا ان سب کو دفاتر و داناں نہیں۔

جب ہم کسی فلسفی کے نظام کی جزئیات پر غور کرتے ہیں تو خود اس فلسفی کا ہمارے دل پر ایک آخری اثر پڑتا ہے اور اسی اثر پر اسے متعلق ہمارا رد عمل بھی ہوتا ہے۔ فلسفہ میں مہارت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کون سا مہر تخیل و رد عمل سے جو نام یا لقب



دیگر ایسی سچیدہ اشیاء کی نوعیت کا تصفیہ کرتا ہے وہ کہانتک ٹھیک ہے لیکن اس طرح  
لقب یا تبصرے کرتے کسی بڑی مہارت کی ضرورت نہیں، خاص اپنے فلسفہ کو مثلاً یہ ہی  
کوئی شخص ٹھیک ٹھیک صفائی اور وضاحت کے ساتھ بیان کر سکا ہو۔ ہر شخص کو اپنی جگہ  
پر عالم کی ایک خاص مجموعی حیثیت کا احساس ہوتا ہے لیکن جن نظاموں کو وہ جانتا ہے،  
انہیں سے ایک بھی اس پر ٹھیک ٹھیک مطابق نہیں اترتا، کسی میں اس کی پوری دنیا نظر  
نہیں آتی۔ ایک میں ظاہر ہی آدھری بہت زیادہ ہے، دوسرے میں اظہار علمیت  
بہت زیادہ ہے، تیسرے میں رطب و یابس بہت زیادہ، چوتھا فاسد بہت زیادہ، پانچویں  
میں تکلف و تبصیح بہت زیادہ وغیرہ وغیرہ۔ غرض وہ اور ہم سب اتنا بے مال جانتے ہیں کہ  
اس طرح کے فلسفے ساہول سے باہر دائرہ تطابق سے خارج اور نشانہ سے دور ہیں۔ انہیں  
کائنات کے مطلق گنگنٹکو سے کوئی واسطہ نہیں۔ میرے سامعین میں بہت سے حضرات جب  
افلاطون، لاکٹ، اسپینوزا، ازل، کیرٹز اور ہگئل کے نام سنتے ہوئے تھے (میں نے قریب  
کے ناموں کو قصداً نظر انداز کر دیا ہے) تو انہیں بس اتنا یاد آ جاتا ہو گا کہ ان لوگوں نے  
اپنے اپنے محبوبہ انداز میں عالم کے سمجھنے کی کوشش کی مگر دوران کار۔ اگر عالم کے مطلق اس طرح خیال  
واقعا صحیح ہوں تو یہ بدانتہا ایک جہلیت ہوگی۔

38

آپ کے اس طرح کے احساسات کا پیش نظر کمناہم فلاسفہ کے لئے ضروری ہے۔  
(میں پھر عرض کرتا ہوں کہ) ہمارے فلسفوں کا آخر میں انہی احساسات سے فیصلہ ہو گا۔  
وہی طریقہ خیال بالآخر کامیاب ہو گا، جو انسانی ذہنوں کی معمولی روش کے تمام کمال  
موافق ہو۔

بس ایک لفظ اور!۔ اس بار سے میں کو فلسفے لازماً تجربہ ہی خاکے موتے ہیں۔  
خاکوں کی مختلف قسمیں ہیں: ایک خاکے ماروں کے دبیر ہوتے ہیں، اس طرح کے خاکے  
جم و ارجیزوں سے بنتے ہیں، دوسرے خاکے ماروں کے مسلح ہوتے ہیں، اس طرح کے خاکے  
مسطر اور پرکار کی دوسرے کاغذ پر بنتے ہیں۔ عمارت پتھر اور چمن سے ملے کھڑی ہو جاتی ہے،  
لیکن خاکے اسی طرح محض پوست و استخوان رہتے ہیں، تاہم ان سے عمارت کا اندازہ ہو جاتا  
ہے بیشک خود خاکہ تعمیر و ضعیف ہوتا ہے لیکن میں شے کا ارد خاکہ ہے اسکا حقیر و ضعیف ہونا  
ضروری نہیں۔ اعتباریت پسند معمولی عقلیت پسند از فلسفوں کو اسی حقارت کی بنا پر رد

39

اگر دیتا ہے۔ اس موقع پر ہر رست اپنی سر کے فلسفیانہ نظام کی مثال موزوں ہوگی، اسکا مزاج  
اکتبی محاکمہ طبع خشک اس کے خیالات کی مثال انجینئرنگی، اس کا لال میں ادنیٰ غدرات  
کی تزیین، تعلیم حق کو یہ کافی اصول کی تعلیم تک کی کہیں اور عام طور سے سارے دنیا میں  
خیالات میں ابہام اس کے پورے نظام میں گردش، بایں ہمہ اوصاف انگلستان اسے ویٹ منسٹر  
کی خانقاہ میں دفن کرنا چاہتا تھا۔

کیوں؟ عقلیت پسندوں کی نظر میں ان کی کمزوریوں کے باوجود لوگوں کی نظر  
میں ان کی اتنی کیوں وقت تھی؟ ان کی کمزوریوں کو محسوس کرنے کے بعد بھی اتنے تعلیم یافتہ  
اور غالباً ہم آپ بھی کیوں اس کے ویٹ منسٹر ہی میں دفن ہونے کو پسند کرتے ہیں؟

صرف اس لئے کہ ہمارے خیال میں فلسفہ کے نقطہ نظر سے اس کا دل خلیج جگہ پر تھا۔  
جائے اس کے اصول سب کے سب پست و استخوان ہوں لیکن ان کی کتابیں اپنے کو اس دنیا  
سے غالب میں اعلان پا رہی ہیں۔ اس کے ہر معنی سے واقعات کا شور مبلند ہو رہا ہے، واقعات  
کا سرشت اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹتا وہ واقعات ہی پر زور دیتا ہے اور جہاں تھا  
لمسکتے ہیں وہاں وہ پہنچ جاتا پاتا ہے۔ بس اتنا کافی ہے کہ اس کے یہ معنی یہ کہ یہ وہی چیز  
ہے جسکی اعتباری ذہن کو تلاش ہے۔

نافیہ پسند فلسفہ جسے اُسے ہے میں آئندہ محاضرہ میں بیان کرنا شروع کر دینگا  
واقعات کے ساتھ ایسے ہی گرجو شہانہ تعلقات قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن وہ اپنی سر کے  
فلسفہ کے برعکس مذہب کی ایجابی تعمیرات کو خارج البلد کر دینا نہیں چاہتا، بلکہ اس کے ساتھ  
بھی گرجو شہانہ پیش آتا ہے۔

ایسے ہے کہ میری ناپزیر کوشش سے آج وہ درمیانی طریقہ خیال حاصل ہو سکے گا  
جسکی آپ کو جستجو ہے۔



## محاضرہ ۲

43

کئی برس ہوئے میں ایک خیمہ زن ٹول کے ساتھ پہاڑ گیا تھا۔ اکیلا گھوم گھام کے خیمہ گاہ پر واپس آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ مابعد الطبیعیات کے ایک مسئلہ پر زور شور سے بحث جاری ہے۔ بحث کی بنا ایک گلہری ہے۔ یہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک زندہ گلہری درخت پر بنے درخت کے نیچے آدمی ہے، آدمی بن گلہری کو دیکھنا چاہتا ہے اور اس خیال سے درخت کے ارد گرد تیزی سے چکر لگاتا ہے لیکن جتنا تیز وہ دوڑتا ہے اتنا ہی تیز گلہری مخالف سمت میں دوڑتی ہے، یوں اسے گلہری کی ایک جھلک بھی نظر نہیں آتی۔ اس غرض سے شکل سے مابعد الطبیعیات کا جو مسئلہ پیدا ہوا وہ یہ کہ آیا آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے یا نہیں۔ ہمیں شک نہیں کہ وہ درخت کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے اور گلہری درخت پر بنے چکر لگا رہا ہے کہ وہ گلہری کے ارد گرد بھی چکر لگا رہا ہے؟ اس سوال پر اتنی بحث ہو چکی تھی کہ اسکی بال کی کھانٹاں نکل چکی تھیں۔ ہر شخص نے حصہ لیا تھا، اور فریقین کی تعداد مساوی تھی۔ میں انظر آیا تو ہر فریق نے یہ یا ہا کہ مجھے ملا کہ اپنی کثرت کر لے۔ مجھے مر سیت کی بی بات یاد تھی کہ جہاں تناقض ہو وہاں تفریق سے کام لینا چاہئے، اسلئے میں نے یہ کہنا کہ فریقین میں سے کون برہتر ہے؟ اس کا دار مدار اس بات پر ہے کہ گلہری کے ارد گرد چکر لگانے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ مراد ہے کہ وہ آدمی شمال سے مشرق، مشرق سے جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال کی طرف جاتا ہے تو اس صورت میں ظاہر ہے کہ آدمی گلہری کے ارد گرد چکر لگا رہا ہے بلکہ اگر یہ مراد ہے کہ وہ پہلے گلہری کے آگے ہوتا ہے پھر اسکے پیچھے پھر اسے طرف سے بائیں طرف اور آخر میں پھر آگے تو ظاہر ہے کہ وہ گلہری

44





کے اندر مضمر ہوتی ہے، گو ہمارے خیالات میں جو فرق پائے جاتے ہیں وہ کتنے ہی دقیق ہوں  
تاہم یہی حقیقت ہے کہ انہیں سے کوئی بھی رسا دقیق نہیں ہوتا جسکی بنا کسی ممکن وقوع عملی  
فرق میں مضمر ہو لہذا ہمیں کسی شے کے متعلق اپنے خیالات میں پوری وضاحت پیدا  
کرنے کے لئے صرف ان قابل تصور عملی نتائج پر غور کرنے کی ضرورت ہے جو ان سے  
پیدا ہو سکتے ہیں ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان سے کس قسم کے احساس پیدا ہوتے ہیں  
اور کس قسم کے رد فعل کیلئے تیار رہنے کی ضرورت ہے۔ جہاں تک کسی خیال کی  
ایجابی اہمیت کا تعلق ہے اس کے نتائج کا تصور ہی خواہ وہ بالواسطہ ہوں یا بلاواسطہ خود اس  
خیال کے پورے تصور کا نام ہے۔

یہی پرسس کا اصول اور یہی تائجیت ہے لیکن میں برس تک اسپر کسی کی نظر نہ پڑی  
یہاں تک کہ میں تیسرے کیمیفورنیا میں پروفیسر ہارڈین کی انجمن فلسفہ کے جلسہ میں تقریر کرتے  
وقت اسے منظر عام پر لایا اور اسکا مذہب کے متعلق استہلال کیا۔ اب (۱۹۰۹ء) زمانہ  
تائجیت کے استہلال کے لئے تیار ہو چکا تھا اس لئے اس اصول نے پہلیا شروع کیا، چنانچہ  
آجکل اسکا ذکر فلسفیانہ رسال کے صفحات میں خاصا نظر آتا ہے۔ اس تحریک کا عزت یا نفرت  
کے ساتھ ذکر ہر طرف ہے لیکن اسے پوری طرح کوئی بہت کم سمجھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ کچھ ایسے  
میلانات کی ایک تعداد موجود تھی جنکے لئے ایک مجموعی نام کی ضرورت تھی یہ ضرورت  
اب تائجیت کے نام سے پوری ہو رہی ہے بلائے یہ نظر اگر آیا ہے تو سمجھنے کے لئے  
آیا ہے۔

پرس کے اصول کی اہمیت کو ذہن نشین کرنے کیلئے اسے معنی صورتوں میں استہلال  
کی عادت ڈالنا ضروری ہے۔ کئی برس ہوئے مجھے یہ نظر آیا تھا کہ لیسنگ کا مشہور عالم  
کیمیا داں اوسٹ ولڈ اگرچہ تائجیت کا یہ نام نہیں لیتا لیکن اپنے فلسفہ علم طبیعی پر  
محاضرات میں اس اصول کا نمایاں استہلال کر رہا ہے۔

اس نے مجھے یہ لگتا تھا کہ تمام حقائق کا ہمارے عمل پر اثر پڑتا ہے اور ہمارے لئے  
انکا وہی مفہوم ہے۔ میں اپنے درجہ میں اس طرح کے سوالات کیا کرتا ہوں اگر یہ شے صحیح ہوئی  
تو اس سے دنیا میں کس مشیت سے فرق ہوگا؟ اگر کوئی فرق معلوم ہو سکے تو یہ شے بے معنی ہے۔  
یعنی شے مقابل کا بھی مفہوم ہے جو اسکا ہے اور عملی مفہوم کے علاوہ کسی

دوسری قسم کا فہم ہمارے لئے لایینی ہے مادہ واد اپنے ایک مملوہی ضربہ میں اپنے مقصد کی مندرجہ ذیل مثال دیتا ہے۔ اہل نجیہ اس جس کی اندرونی ساخت پر لڑتے ہیں جو تباہی الا جزاؤں کے لئے۔ اسکے خرم اس خیالی کے بالکل مطابق معلوم ہوتے ہیں کہ انہیں ہیڈ روم کا کوئی غیر مستحکم سالمہ موجود ہے جو جھوٹا رہتا ہے اور اگر یہیں تو وہ وجہوں کے غیر مستحکم اختلاط کا نتیجہ ہے۔ اس مسئلہ پر خوب غور کریں جو انہیں مگر فیصلہ نہ ہو سکا مادہ واد کے بقول بہت ہی نہ چھڑتی اگر انہیں حصہ لینے والے اپنے دل سے یہ پوچھ لیتے کہ ان دونوں میں سے ایک شے کے صحیح ہونے سے کس نجری واقعہ میں فرق آتا ہے؟ یہ تو کہ اس وقت یہ معلوم ہوتا کہ اس سے کسی واقعہ میں فرق نہیں آتا۔ یہ بحث اس طرح غیر حقیقی ہے۔ بطور مثال اس کا ایک کے ابتدائی زمانہ میں بحث کر آئے ہیں مگر جو بحث ہے آیا انہیں اس جن کو قتل ہے یا اس جھوٹ کو؟

یہ دیکھ کے حیرت ہوتی ہے کہ جب مابعد الطبیعیات کی بہت سی بحثوں کو اس سادہ سیار پر جاننا چاہا ہے تو انہی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ اس کوئی فرق نہیں جو کہیں پیدا ہو اور انکی وجہ سے کہیں اور نئی فرق پیدا ہو۔ اس کوئی فرق نہیں جو مجروح میں پیدا ہو اور انکی وجہ سے مینی واقعہ اور مینی واقعہ کے شردینے ایسے کہ ان میں فرق نہ پیدا ہو جو کہیں نہ کہیں نہیں کسی شخص کو کسی نہ کسی صورت میں اختیار کرنا پڑے۔ فلسفہ کا یہ فرض ہونا چاہئے کہ وہ اس میں فرق کو بتائے جو عالم کی کسی تخریب کے مان لینے سے ہمارے اپنی زندگی میں ایک عین وقت پر پیدا ہو سکتا ہے۔

نتائجی طریقہ میں کوئی بات نئی نہیں آتی۔ بقا ط، سکامہر تھا، اسلٹ نے اس کے افادہ کام لیا۔ لاک، بارکلی، ہیم نے سکی دولت مدت کے سرمایہ میں ہوا۔ شان اضافہ کیا، سٹیٹ ورثہ، گمن کا اس امر پر ضرر ہوا کہ جو یہ طریقہ نظر آتی ہے اسی کا نام حقیقت ہے۔ یہ لوگ تائیدیت کے پیشرو ہیں مگر انہوں نے اس اصول سے متفرق طور پر کام لیا ہے اس لئے۔ وہ جن پیشرو ہیں۔ ہمارے زمانہ کے پہلے تک نہ یہ اصول عام ہو سکا نہ اسے اپنے مالک پر پیغام کا احساس ہوا اور اس نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے میدان اس کے لئے تیار کیا لیکن ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ تائیدیت کا یہ دعویٰ صحیح ہے اور امید ہے کہ اس آخر میں اپنی طرف آج کوئی اس دعویٰ کی سمت کا بین رہا ہوگا۔



51

تائجیت جس انداز خیال کا نام ہے اس سے ہم فلسفہ میں اچھی طرح واقف ہیں؛ یہ وہی اختیاریت، البتہ سابق کی نسبت زیادہ مکمل اور کم قابل اعتراض ہے۔ تائجیت پسند ان بہت سی راسخ عادتوں سے ہمیشہ کے لئے قطع نظر کر لیتا ہے جو پیشہ ور فلاسفہ کو عزیز ہوتی ہیں۔ وہ تجویز، ناکافیت، عقلی حل، قیاسی استدلال، مقررہ اصول، مختتم نظام اور مدعیانہ اصل و مطلق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ مکدہ واقعیت، کافیت، عمل اور طاقت کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اختیاریت پسند مزاج کی فرمانروائی اور عقلیت پسند مزاج سے مخلصانہ دست برداری ہو جاتی ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ اعتقاد، تصنع اور مختتم صداقت کے ادعا کی جگہ کھلا میدان اور فطرت کے اسکانات ہوتے ہیں۔ لیکن تائجیت خاص خاص نتائج نہیں بلکہ ایک طریقہ عمل کا نام ہے البتہ اس طریقہ عمل کی کامیابی سے وہ عظیم الشان تیز سید ہوتا ہے جس کا نام میں نے گزشتہ محاضرہ میں فلسفہ کا مزاج رکھا ہے۔ جس طرح جمہوری ممالک میں درباریوں اور پرنسٹ حکام میں انتہا پسند مذہبی پیشواؤں کا فائدہ ہوتا ہے اسی طرح تائجیت کے جہد میں غلو پسند عقلیت کے متعلمین کا فائدہ ہو جائیگا اور علوم طبع و دہا، طبیعیات، ایک دوسرے کے بہت قریب آجائیں گے بلکہ دہش بدوش رہنے لگیں گے۔

52

مابعد الطبیعیات ایک حد تک علیٰ العموم جن قسم کی جستجو میں مصروف رہتا ہے، اسکی نوعیت بالکل ابتدائی ہے۔ آپکو یہ معلوم ہو گا کہ لوگوں کو نابالغ جادو کی ہمیشہ کشنی چاٹ رہی ہے اور یہ بھی معلوم ہو گا کہ جادو میں الفاظ کو کتنا دخل ہے۔ اگر آپ کو نام اور فتر معلوم ہے تو خواہ روح ہو یا جن یا حضرت آپ اسے سمجھ کر سکتے ہیں۔ حضرت سلیمانؑ کو سب کے نام معلوم تھے اس لئے سب اس کے قابو میں تھے۔ اسی طرح فطری ذہن ہمیشہ یہ سمجھتا رہا کہ عالم ایک مٹھا ہے جس کا حل کسی بصیرت افروز اور قدرت عجیب غیبی غلطی میں تلاش کرنا چاہئے یہی لفظ عالم کا اصول بتا سکے گا۔ اسکے لئے کے یہ معنی ہیں کہ خود عالم حل کیا، خدا، عقل، مطلق، توانائی (ازجی) یہ وہی الفاظ ہیں جن سے عالم کا معامل ہوتا ہے۔ جب یہ لمبائیں تو آپ آرام سے بیٹھ سکتے ہیں کیونکہ آپ کی مابعد الطبیعیاتی جستجو ختم ہو گئی۔

53

لیکن اگر آپ تائجیت کی راہ پر چلتے ہیں تو آپ اس طرح کے الفاظ کو اپنی جستجو کی انتہا قرار نہیں دے سکتے۔ آپکو ہر لفظ کا وہ عملی فائدہ یا نقد قیمت بتانا ہوگی جو اسکو اپنے





ہیں یہ دکھاؤنگا کہ تائجیت کا طریقہ کیا ہے جس تائجیت کی بھی غاصی تشریح ہو جائیگی۔  
اس اثنا میں یہ بتا دینا چاہتا ہوں کہ تائجیت کا استعمال ایک وسیع تر مفہوم  
میں بھی ہونے لگا ہے یعنی اس سے ایک مخصوص نظریہ صداقت بھی مراد لیا جانے لگا ہے۔  
چونکہ میں پہلے راستہ کے بنانے کے بعد اس نظریہ کے بیان کے لئے ایک پورا محاضرہ  
کرنا چاہتا ہوں اس لئے بالکل اختصار سے کام لوں گا؛ مگر اختصار کا ساتھ دینا ضروری ہوتا  
ہے اس لئے یاد رکھنا کہ آپ حضرات کو ذرا دیر بعد توجہ فرمانے کی ضرورت ہوگی۔  
اگر مقصد کے اصل مقصد کا یہ حصہ مبہم رہ گیا تو کوئی حرج نہیں اسکی وضاحت  
آئندہ محاضرات میں ہو جائے گی۔

ہمارے زمانہ میں فلسفہ کی بنیاد شاخوں میں سب سے زیادہ کامیابی کے ساتھ  
ترقی ہوئی ہے، ان میں منطق، ایتھرا میں ان احوال و شرائط کا مطالعہ بھی شامل ہے، من کے  
ما تحت ہمارے علوم حکیمہ (سائنس) کا نشو و نما ہوا ہے جو لوگ اس موضوع پر قلم اٹھاتے  
ہیں انکی تحریروں میں ان قوانین فطرت اور عناصر و اقصیت کے مفہوم کے متعلق عجیب  
اتفاق رائے نظر آتا ہے جو طبیعیات، ریاضیات اور کیمیا کے ماہرین نے مرتب کئے ہیں۔  
جب ریاضیات، منطق اور فطرت کی ابتدائی یکسانیاں ہیں تو ان میں اولیٰ دریافت  
ہوئے تو ان سے پیدا ہونے والی صفائی، خوبی اور سادگی کو دیکھ کے انسان ایسا  
شفیعہ ہوا کہ اسکو خدا کے ابدی خیالات کے مستند طور پر معلوم ہو جانے کا یقین ہو گیا۔  
دوسرے لگا کہ خدائی ذہن کے بیانگہ دل اطالان اور انکی آواز بازگشت بھی منطقی اشکال  
کے پیرایہ میں نظر آتی ہے۔ حکیم اقلیدس کی طرح خدا بھی جب سوچنے بیٹھتا ہے تو  
اسکا خیال مخروطی تراشوں، مربعوں، جزیروں اور نسبتوں کا قالب اختیار کر لیتا ہے،  
اسی نے ستیروں کے لئے کپڑا کا قانون بنایا ہے، اسی نے گرتے ہوئے اجسام  
کی شرح رفتار کو وقت کے تناسب سے ترقی پذیر بنا رکھا ہے، اسی نے منطف  
روشنی کے لئے قانون انعطاف وضع کیا ہے، اسی نے درختوں اور جانوروں کے  
لمتے، سلسلے، خاندان اور جنسیں قائم کی ہیں، اور انکا باہمی تفاوت معین کیا ہے، اسی نے  
پہلے ہتھ کے کا ایک کلی نمونہ یا مثال بنائی، پھر اس میں تنوع پیدا کیا ہے۔ جب ہم اس کے  
ان حیرت انگیز نظامات میں سے کسی کو دریافت کر لیتے ہیں تو ہمیں اسکا مقصد حروف

بحرف معلوم ہو جاتا ہے۔

لیکن علوم کے مزید تشوونما کے ساتھ ساتھ اس خیال کو بھی ترقی ہو رہی ہے کہ ہمارے اکثر بلکہ شاید تمام قرآنی معنی ظن و تخمین ہوتے ہیں اس کے علاوہ خود قرآنی کی تعداد اتنی بڑھ چکی ہے کہ انکا شمار مشکل ہے اور سائنس کی ہر شاخ میں اسے مخالف نظریے پیش کئے جاتے ہیں کہ حقیقتیں یہ خیال کرنے لگے ہیں کہ کوئی نظریہ حقیقت کا جوہر ہو چرہ نہیں بلکہ ہر ایک کسی کسی حیثیت سے مفید ہو سکتا ہے۔ نظریہ کا بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے قدیم واقعات کی تلمیض اور جدید واقعات کی طنز و مبالغہ ہوتی ہے، وہ بقول شخصے مختصر نویسی کا ایک ایسا طریقہ ہے جو تصورات کے قلمبند کرنے کے لئے ہیج و ہوا ہے اور جس سے ہم فطرت کے متعلق اپنی روداد کے لکھنے میں کام لیتے ہیں۔ وہ ایک ایسی زبان ہے جسے انسان نے بنایا ہے اور زبان میں جیسا ہر شخص جانتا ہے الفاظ کے انتخاب اور بولیوں کے اختلاف کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔

غرض انسانی خود رانی نے خدا کی ضرورت کو علمی منطق کی حدود سے نکال دیا ہے۔ اگر میں بگورٹ، ٹاک، اوٹولڈ، پیرسن، ملہاؤڈ، پونکٹارے، ڈیوہیم، روسین کے نام لوں تو آپ لوگوں میں حو طالب علم ہیں وہ انسانی سے سمجھیں گے کہ میں کن میلانات کی طرف اشارہ کر رہا ہوں، بلکہ خود انہیں اور نام یاد آجائیں گے۔

علمی منطق کی اس روم میں آگے بڑھ کر مشکل اور ڈیوہی صاحبان یہ بتاتا جاتے ہیں کہ ہر جگہ صداقت کا تائیدی مفہوم کیا ہے ان مسلمین صداقت کا یہ بیان ہے کہ صداقت کا جو مفہوم سائنس میں ہے وہی ہمارے تمام خیالات و ايقانات میں ہوتا ہے، بس مفہوم کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے خیالات (جو خود بھی ہمارے تجربہ کا جز ہیں) جس حد تک ہمارے تجربہ کے دیگر اجزاء کے ساتھ قابل اطمینان تعلق پیدا کرنے، ان کی تلمیض کرنے اور ناقابل اختلاف سلسلہ مظاہر کے نتیجے کے بجائے مختصر تعلق رہنمائی سے ان تک پہنچنے میں امداد کرتے ہیں، اسی حد تک وہ صحیح ہوتے ہیں جو خیال اس طرح کارآمد ہو سکے کہ ہم تجربہ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک کامیابی کے ساتھ بچا سکے اور اشیاء میں قابل اطمینان رشتہ پیدا کر سکے وہیں اپنی اس امداد کو کامیابی ہی کی مقدار و حد تک آگے یا دسلسلہ کی حیثیت سے صحیح ہے یہی وہ الی نقطہ نظر ہے جسکی سحر کامیابی کے ساتھ



چکا کو میں تسلیم دیکھا رہی ہے اور جسکی اس آب و تاب کے ساتھ آگستور ڈیس اشاعت ہو رہی ہے ایسا غلامیہ ہے کہ ہر سے خیالات میں صداقت کے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان میں کار آمد بننے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔

ڈیوی و شلر صاحبان اور انکے ہموا حضرات نے ہر صداقت کے متعلق اس عام تصور کے قائم کرنے میں اسی اصول پر عمل کیا جس سے ارضیات، حیاتیات اور لسانیات کے علماء کام لے چکے تھے۔ ان علوم کے قیام میں ہمیشہ کامیابی کی یہ صورت ہوئی کہ کسی ایسے سادہ عمل (مثلاً بارش کے اثر سے پیادوں کی مٹی کے بن جانے، شکل و مثال میں بکوں کے مابناپ سے الگ ہونے، نئے الفاظ، نئے تلفظ کیوجہ سے زبانوں کے بدلنے) کو لیا جود واقعی جاری نظر آیا، اسکے بعد اسکی تقسیم کئی تمام زمانوں کے متعلق اسکا استعمال کیا گیا اور یوں جو نتائج پیدا ہوئے انکی تخمینہ کی گئی۔

59

ڈیوی اور شلر نے جس قابل مشاہدہ عمل کو تقسیم کے لئے منتخب کیا۔ وہی انوس عمل تھا جسکی بدولت انسان راسے قائم کیا کرتا ہے۔ انسان کے پاس قدیم آرا کا ایک سرمایہ ہوتا ہے جب کوئی نیا تجربہ پیش آتا ہے تو اس سرمایہ پر بار پڑتا ہے۔ ایک شخص اس سرمایہ کی تردید کرتا ہے، یا انسان خود ہی غور کرتے وقت یہ محسوس کرتا ہے اس سرمایہ کے اجزاء میں باہم دیگر تناقض ہے، یا کوئی ایسا واقعہ بنتا ہے جو اس سرمایہ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا، یا کوئی ایسی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکی تشفی نہیں ہوتی۔ یوں ایک ایسی اندرونی پریشانی لافق ہوتی ہے جس سے اس کا ذہن پہلے آشنا نہیں ہوتا اور جس سے وہ اپنی سابق آرائیں ترمیم کر کے نجات حاصل کرنا چاہتا ہے تاہم وہ انکا جتنا حصہ محفوظ رکھ سکتا ہے محفوظ رکھتا ہے، کیونکہ ایقانات کے بارے میں انسان بہت ہی قدمت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ کبھی اس رائے کو بدلنا چاہتا ہے اور کبھی اس رائے کو، یہاں تک کہ ایک نیا خیال اس کے ذہن میں پیدا ہو جائے۔ یہ سرمایہ اس کے لئے بہت زیادہ کمزور ہے کہ یہ بھی پیدا کئے تو یہ شامل کر سکتا ہے۔

60

یہ نیا خیال بطور صداقت قبول کر لیا جاتا ہے اسکی بدولت صدائقوں کے سابق رائے میں کم سے کم ترمیم اور صرف اسقدر توسیع ہو جاتی ہے کہ نیا تجربہ اس کے شامل ہو سکتا ہے لیکن

اب اسکان یہ اسی نقطہ نظر سے دیکھا جاتا ہے جو پہلے سے مانوس ہے۔ نئے شجرہ کی کوئی  
 ایسی اصل جنہی تشریح تسلیم نہیں کی جاتی جس سے تمام سابق تصورات درہم برہم ہو جاتے ہوں۔  
 ہم اس وقت تک ویدہ ریزی اور کدوکاوشس کرتے رہتے ہیں جب تک کوئی ایسی شے نہیں  
 مل جاتی ہے جو مانوس خیال سے زیادہ بیہ بنو۔ انفرادی ایقانات میں سخت سے سخت  
 سبوت خیال کے باوجود انکا اکثر حصہ باقی رہتا ہے۔ زمان و مکاں سبب و مسبب، تاریخ  
 و فطرت اور خود انسان کی سوانحی کو ہر حد تک نہیں لگتا۔ نئی صداقت کی حیثیت ہر ایک  
 بچوانی کی ہوتی ہے، یہ قدیم راستے کا جدید واقعہ سے مطابقت ہمیشہ کے لئے رشتہ کرا دیتا ہے کہ  
 زائد سے زائد تسلسل اور کم سے کم رخنہ نظر آتا ہے۔ میں حد تک کوئی نظریہ ان زائد سے زائد  
 اور کم سے کم کے مسئلہ کو حل کر سکتا ہے، اسی حد تک، ہم اسے صحیح تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن اس بار  
 میں کامیابی زیادہ تر ہیں، ایک نئی مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ ہر ایک کہتے ہیں کہ اس نظریہ کی بہ نسبت  
 یہ نظریہ مسئلہ کو زیادہ تشنیعش طریقہ پر حل کرتا ہے۔ نئے پتے میں کہیں ہمارے نئے  
 زیادہ تشنیعش ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص اسی امر پر زور دیتا ہے کہ نئے تشنیعش ہوتا ہے؛  
 لہذا ایسا ہر شے ایک حد تک نئے قالب میں ڈھنسنے کے لئے تیار ہوتی ہے۔

61

اب میں مساببات پر زور دینا چاہتا ہوں، یہ سنہ کہ قدیم صدقوں کا جو حصہ ہوتا  
 ہے اس کو خاص طور سے پیش نظر رکھنا چاہئے؛ اسی پہلو کے نظر انداز کر دینے سے تاجکیت  
 پر بہت سے عجیب اعتراضات دروہ ہوتے ہیں۔ قدیم صدقوں کے اثر کو پورا قابو حاصل ہوتا ہے، انکی  
 پابندی پہلا اصول بلکہ اکثر صورتوں میں صرف یہی ایک اصول ہوتا ہے، اس لئے کہ جو مظاہر اس  
 حد تک نئے ہوتے ہیں کہ انکے لئے سابق خیالات کی بنیاد کے ساتھ از سر نو ترتیب ضروری  
 ہوتی ہے تو ان سے پنشنے کا سب سے عام طریقہ یہ ہے کہ سرے سے انہیں نظر انداز ہی  
 کر دیا جاتا ہے؛ یا انکی تائیدات کو کس کر دیا جاتا ہے (۱-م)

62

آپ یقیناً صداقت کے اس طرح نشوونما کی مثالیں سنا چاہتے ہو گئے، مگر اس میں  
 صرف ایک شکل ہے کہ اسطر کی مثالوں کی بڑی بیانات ہے۔ اکی سادہ ترین شکل وہ ہے  
 جس میں واقعات کی نئی قسموں یا پرانی قسم کے نشوونما کے واقعات کا صرف اضافہ ہوتا ہے؛  
 اس طرح کے اضافہ سے قدیم ایقانات میں کوئی زرد و بدل نہیں ہوتا۔ ایک دن کے بعد دوسرا  
 دن آتا ہے اور اپنے ساتھ واقعات لگتا ہے میں کا محض اضافہ ہوتا ہے یہ واقعات بجائے خود



صدائق نہیں وہ بس آتے ہیں اور ہیں؛ البتہ انکے متعلق ہم جو کچھ کہتے ہیں اس کا نام 'صدائق' ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں وہ آگے تو صدائق کی نشانی محض اضافہ کے اظہار سے ہو جاتی ہے۔

لیکن بس اوقات روز کے واقعات از سر نو ترتیب کو ضروری کر دیتے ہیں! اگر میں اس چوڑے پر کھڑے کھڑے آپ ہی آپ چمختے یا پاگلوں کی سی حرکتیں کرنے لگوں تو آپ لوگوں میں سے اکثر کو میرے فلسفہ کی صحت کے متعلق اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنا پڑے گی۔ ایک دن اس دن کے دیگر واقعات کے ساتھ ریڈیم آگیا اور تھوڑی دیر میں ایسا معلوم ہوا کہ اس سے فطرت کے اس پورے نظم کے متعلق ہمارے خیالات کی تردید ہو جائیگی جو استمرار توانائی کے مرادف سمجھا جاتا ہے ریڈیم کے اندر سے نا متعین طور پر خروج حرارت کا نفس نظر ہی اس قانون استمرار کے توڑنے کے لئے کافی معلوم ہوتا تھا۔ ایسی حالت میں کیا رائے قائم کرنا چاہئے تھی؟ اگر یہ مان لیا جاتا کہ شعاع گتسمی اس غیر مشتبہ توانائی کا خروج ہے جو بالقوہ ذرات کے اندر پہلے سے موجود ہوتی ہے تو اصول استمرار محفوظ رہ سکتا تھا۔ شعاع گتسمی کے ٹمرہ کی حیثیت سے ہیلیم کا انکشاف ہوا تو اس قیاس کے باور کر لیے کار استہ صاف ہو گیا۔ اب عام طور پر رائے ہی کی رائے صحیح سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ اس سے توانائی کے متعلق اگرچہ ہمارے بڑے خیالات میں توسیع ہو جاتی ہے، لیکن انکی نوعیت میں 'کم سے کم' رد و بدل ہوتا ہے۔

مجھے اور شاملین دینے کی ضرورت نہیں کسی رائے سے جس حد تک نئے تجربہ کو القانات سے پرانے سرایہ میں شامل کرنے کی انفرادی خواہش پوری ہوتی ہے صرف اسی حد تک وہ رائے ہی صحیح ہوتی ہے؛ اسے قدیم صدائق پر ٹکیہ اور نئے واقعات پر قبضہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کوشش میں کامیابی کا فیصلہ (میں میں ابھی ذرا پہلے کہہ چکا ہوں) انفرادی پسندیدگی کے ہاتھ میں ہوتا ہے؛ لہذا جب کسی جدید صدائق کی بدولت قدیم صدائق میں اضافہ ہوتا ہے تو یہ انداز دراصل ذہنی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم ایسے موقع پر ذہنی اسباب کے ماتحت ہوتے ہیں اور اس لئے ان کے اثر تسلیم خرم کر دیتے ہیں۔ وہی نیا خیال سب سے زیادہ صادق ہوتا ہے جو اس بیگوں ضرورت کو سب سے زیادہ خوش اسلوبی کے ساتھ پورا کر سکتا ہے۔ وہ صدائق کے قدیم مجموعہ میں آ کے مدغم

ہو جاتا ہے اور اس اور عام سے یہ مجموعہ ہی طرح بڑھتا ہے بطرح چھال کے نیچے تبدیلی یافتہ کی تہ کے پیدا ہونے سے درخت بڑھتا ہے۔ نئے نیاں کا یہی طرز عمل ہے جس سے اسکا صداقت کے زمرہ میں شمار ہوتا اور اسکی حقانیت کا ثبوت ملتا ہے۔

ڈیوئی اور شلر اسی مشابہہ کی تسمیہ کر کے اسکو صداقت کے قدیم ترین اجزاء پر چسپاں کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک زمانہ میں نیا قالب اختیار کر سکتے تھے انھیں جس کسی زمانہ میں انسانی یا ذہنی اسباب کی بنا پر صحیح کہا جاتا تھا انھوں نے بھی ایک وقت سابق تر صداقتوں اور ان مشاہدات کے مابین رشتہ استحقاق پیدا کیا تھا جو اسوقت نئے سمجھے جاتے تھے۔ دنیا میں محض ایسی خارجی صداقت کا وجود ہی نہیں تھا جس تجربہ کے جدید و قدیم حصوں کو متحدہ کر نیوالی شعاع کو کوئی دخل ہی نہ ہو کسی شے کو صحیح کہنے کی وجوہ ہوتی ہے وہی اسکے صحیح ہونے کی وجہ بھی ہوتی ہے؛ کیونکہ اس کے صحیح ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ اسکا د کا مذکورہ بالا فرض ادا کرتی ہے۔

یوں انسانی اثر دہے (یعنی اسکے ذہنی اثر) کی دم ہر شے پر پھیلی نظر آتی ہے۔ ایسی صدائیں جس اثر سے بے نیاز ہیں؛ جن کو صرف ہم پاتے ہیں؛ جو انسانی ضرورتوں کے قالب میں نہیں چل سکتیں؛ یا ایک لحاظ میں یوں کہو کہ جو ہلکتا ہیں؛ ایسی صدائیں بکثرت موجود ہیں۔ یہ عقیدت پسند انھیں موجود فرض کرتے ہیں؛ لیکن انکے موجود ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس درخت کی یادگار ایک سوکھا تارہ گیا ہے جو کبھی شاخوں اور پتوں سے ہر بعد اقبال اس طرح کی صداقتوں کا وجود اس سر پر دست کرتا ہے کہ صداقت کی بھی ایسی شاخیں پائی جاتی ہیں جو اتنی مردہ ہو گئی ہیں کہ ان کا رکنا زیات کے نقطہ نظر سے مصلوہ کرنا چاہئے جسے بقا کا دار مدار صرف قدائست پرستی پر ہے اور جو طویل خدمت گزار کے بعد از کار رفته ہو کے صرف لوگوں کے دلوں میں باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن قدیم ترین صداقتوں کے اندر بھی نئے قالب میں ڈال جانے کی صلاحیت کس حد تک موجود ہے؛ اسکا اندازہ ان تغیرات سے ہو سکتا ہے جو منطق اور ریاضیات کے تصورات میں ہو رہے ہیں اور جہاں طبیعت پر بھی اثر پڑتا نظر آتا ہے۔ قدیم اصولوں کی اسطرح سے از سر نو تشریح کی جا رہی ہے کہ انکے پر وہ نہیں بہت ہی وسیع اصول نظر آتے ہیں ایسے اصول جن کی موجودہ شکل میں ہمارے اسلاف نے ایک جھلسک بھی نہیں دیکھی تھی۔



اگر یہ تشدد صاحب اثبات صداقت کے اس بارے میں کیا لوایت کہتے ہیں لیکن اسکے لئے بھی تائجیت ہی کے نام کا استعمال ضرور رہا ہے اس لئے میں ان محاضرات میں اس کا تائجیت ہی کے سلسلہ میں ذکر کر دوں گا۔

غرض تائجیت کا دائرہ بحث یہ ہو گا کہ اسکے اول تو ایک طریقہ ہو گا دوسرے مفہوم صداقت کے آغاز کا ایک نظریہ۔ اور اب آگے بھی دونوں چیزیں ہمارے محاضروں کے موضوع بحث ہونگی۔

مجھے یقین ہے کہ میں نے نظریہ صداقت کے متعلق جو کچھ عرض کیا ہے، وہ اپنے اختصار کی وجہ سے آچھ مہم اور غیر تشفی بخش معلوم ہوا ہو گا؛ اسکی کافی آئندہ ہو جائے گی میں اپنے فہم سلیم پر محاضرہ میں اس امر کے بیان کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدامت کی بنا پر صداقتوں کے ازکار رفتہ یا متجز ہو جانے سے میری کیا مراد ہے۔ ایک اور محاضرہ میں اس امر پر تفصیل سے بحث کروں گا کہ خیالات جبر کا میاں کیسی تہ بھواری کا فرض ادا کرتے ہیں اسی قدر وہ متبع ہوتے ہیں۔ صداقت کے نشوونما میں خارجی و ذہنی موثرات کی تفریق کے دشوار ہونے پر ایک تیسرے محاضرہ میں اظہار خیال کروں گا لیکن اب ان محاضرات کو پوری مٹی نہ سمجھ سکیں؛ یا اگر سمجھیں تو پوری طرح مجھ سے اتفاق نہ کر سکیں؛ لیکن مجھے معلوم ہے کہ آپ حضرات میری گزارش کو میری سنجیدہ رائے پر محمول کریں گے اور غرت کے ساتھ اس پر غور فرمائیں۔

غالباً آپ حضرات کو یہ مسئلے سمجھ ہو گا کہ سکر اور ڈیوی صاباں کے ان نظریات پر تنقید و تنقیر کا حدود کیا ہوا۔ سارے عقلیت پسندانہ افق کے لئے اٹھ کھڑے ہوئے۔ با اثر مفقود میں مفہوم سکر صاحب کے ساتھ کتاب کے اس گستاخ لڑکے کا سا برتاؤ کیا گیا جو کوشش کا مستحق رہتا ہے۔ میں نے صرف اس لئے اس واقعہ کا ذکر کیا کہ اس سے اس عقلیت پسندانہ مزاج پر ضمنی روشنی پڑتی ہے جس کو تائجیت پسندانہ مزاج کا مقابل ٹھہراتا ہوں۔ تائجیت جب تک دو قعات سے الگ رہتی ہے اسے آرام نہیں ملتا؛ بخلاف اسکے عقلیت جہتک تجویزات کے ساتھ رہتی ہے۔ ہی وقت تک اسے آرام ملتا ہے۔ نہایت پسند و کے نزدیک جب تائجیت صدقوں کا بصیغہ جمع ہوتا ہے اسکی فادیت اور تشفی بخشی کا تذکرہ اسکے کارآمد بننے میں کامیابی کا چرچا کرتی ہے تو عقلیت کے نزدیک اس سے صداقت کی ایک

ایسی صورت تشریح کرتی ہے جسکی حیثیت ایک ناگزیر ذرا نگاہ درمیان ہی درجہ کے عذر کی جوتی ہے۔ اظہار کی صداقت پہلی جتن نہیں ہو سکتی اسطرح کے میدان صرف ٹھہری ہوئے ہیں۔ اس لئے متبادل میں وقتی صداقت کو غیر فانی ہو کر اس بستر دور دست جھیل اعتبار اور بلند پایہ ہونا چاہئے۔ ایک ایسے وطن کی بنیاد پر ہونا چاہئے جو ہمارے خیالات و تعلق حقیقت میں پایا جائے۔ جو جن مقید و مشروط امور قبول ہے ہم دنیا بحیثیت پسند ہم گفتگو کرتے ہیں وہ شخص ہے محل اور نفسیاتی طور میں۔ زندہ، و تعلق ہمراہ، و نفسیات:

68 درجہ بننے کے اس شدید فرق کو تو دیکھئے کہ تاجت پسند و عدالت اور مادیت کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتا، وہ صداقت کو فانی نہیں سمجھتا، وہ میں کا کام کرتے دیکھتے ہیں اور دیکھ کے اپنی تعمیر کرتا ہے۔ سکے نزدیک صداقت ایک امر نہیں ہے جسے نہت میں تجویز کے وہ تمام امور شامل ہیں جو تعین مفید و قابل عمل ہوتے ہیں زمین حقیقت پسند کے نزدیک صداقت ایک تجربہ محض ہے نہ کہ امر سنتے ہی رہتیا سرخم ہو جاتا ہے۔ جب تاجت پسند تفصیل بہ تفصیل بیان رہا ہے وہاں سرخیہ نہ مانتا ہے۔ تاجت پسند اس معنی شائوں کو نہیں چھوڑتا کہ اسکی جو دنیا بنی ہوئی ہے۔ وہ تمام دنیا تاجت پسندوں کو دکھاتا صداقت کا زیادہ ایسا ہے، تاہم وہ صرف تاجت پسندوں کے سبب کا صحیح شراغ لگانا چاہتے ہیں جسکی بنا پر صداقت کی پیروی کی جاتی ہے اور ہمیشہ کی جانا چاہئے۔ جو لوگ از حد جو یہ پسند کی کائناتیں فروز ہوتے ہیں وہ دیت کو دیکھنے سے بچنے کے لئے ہیں۔ اگر اور کسی بات میں فرق ہو تو وہ دیکھیں کسی عبادت کو ترجیح دیں گے۔ ہر ذرا دل و دنیا کی ہوگی اگر اسلئے سامنے آئے گا کہ اس میں تو وہ جبر کس پر لازم ہے۔ تاجت پسندوں کے لئے خیالات ہمارے ہمارے لئے اس میں ہر کسی کا حق ہے۔

(م) بہت زیادہ یہ وہ مصائب و مشاوار ہوگا

مجھے یہ سب کچھ سنا ہے کہ اس سلسلہ کے دوران میں ہر کسی کو تاجت بحیثیت کی مادی حیثیت اور پابندی و قناعت اس سب سے زیادہ اپنی جتن خصوصیت کی حیثیت سے پسند آنے کی۔ تاجت کس بارے میں اسکی اصول پیش کرتی ہے جس سے اور علوم کا مانتے ہیں۔ وہ فیئرٹ ہر کی مشاہد سے تشریح کرتی ہے۔ قدیم و جدید و رشتہ کا د میں منسلک کرتی ہے۔ ہمارے نفس و حقیقت کے درمیان کوئی موقوفہ نہایت (جس کے



منہج کی تحقیق بعد کو ہو سکے گی اس کے حامل خیال کو ان سرگرم و سیر حاصل تعلقات کے خیال میں مشکل کر دیتی ہے جو ہمارے جزئی خیالات اور دیگر تجربات کے عظیم الشان عالم میں پائے جاتے ہیں، یہی وہ عالم ہے جس میں ہمارے خیالات حصہ لیتے اور کارآمد ہوتے ہیں۔  
بالفعل اس اتنا کافی ہے۔ باقی اپنے بیان کی تصویب کو آئندہ کے لئے ملتوی رکھتا ہوں۔ میں نے گزشتہ جلسہ میں یہ عرض کیا تھا کہ تائبیت تجربہ بتی طرق خیال اور انسان کے مذہبی مطالبات میں خوش اسلوبی کے ساتھ توافق پیدا کر سکتی ہے! اب میں اس دعویٰ کی مزید تشریح میں ایک چند لفظ کہنا چاہتا ہوں۔

آپ کو یاد ہو گا میں یہ کہہ چکا ہوں کہ جو لوگ واقعات کے بہت زیادہ دلدردہ ہوتے ہیں وہ ان واقعات کے ساتھ کمی بہرہ رسی کے باعث فلسفہ سے الگ رہتے ہیں، جن کا مذہبی فلسفہ اپنی رائج الوقت تصویریت کی بناء پر اظہار کرتا ہے، اس طرح کا فلسفہ بہت ہی زیادہ عقلیت پسند ہوتا ہے۔ پرانی وضع کی اہلیت جو الہ یا خدا کو ایک برتر بادشاہ اور چند ناقابل فہم و عبید از عقل صفات کا مجموعہ قرار دیتی تھی، کچھ اچھی بدستی میرنگ تذبیری نظام عالم سے استدلال پر اسکا زور تھا، اس وقت تک مادی حقائق سے کچھ نہ کچھ رشتہ قائم تھا، لیکن ڈارون کے مسلک نے چونکہ تدبیر عالم کا خیال نکال دیا ہے اس لئے اہلیت کا قدم بیاں سے بھی اٹھ گیا ہے۔ اب اگر کوئی خدا ہمارے زمانہ کے عقل کے سامنے پیش کیا جاتا ہے تو وہ وحدت الوجودی رنگ کا ہوتا ہے جو خود موجودات عالم میں کارفرما ہے نہ کہ اس عالم سے باہر اور برتر۔ اگرچہ ثنویت پسندانہ اہلیت کے مایوں میں اب بھی لائق لوگ موجود ہیں، لیکن علی العموم بن لوگوں کو فلسفیانہ مذہب کا شوق ہوتا ہے، انہی امیدوں کا میلان آجکل زیادہ تر تصویریت پسندانہ وحدت الوجودی کی طرف ہوتا ہے۔  
جیسا میں پہلے محاضرہ میں عرض کر چکا ہوں اگر یہ لوگ واقعات کے دلدردہ یا تجربہ بیت پسند ہیں تو ان کے لئے اس طرح کی وحدت الوجود کا قبول کرنا دشوار ہو گا، جو ان کے سامنے پیش کی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ مطلق پسندی کے رنگ میں ڈولی ہوتی ہے، اسے (واقعاتی زندگی کے) محض و خاشاک سے نفرت ہوتی ہے اسکی بناء خالص شطوت پر ہوتی ہے وہ مادیت ہے کوئی تعلق نہیں رکھتی، وہ مطلق نفس کو خدا کا قائم مقام قرار دیتی ہے اسی کو تمام جزئی واقعات کا عقلی پیش مفروضہ مانتی ہے اور اسکے بعد دنیا میں

جس قدر جزئی واقعات حقیقت پسندانہ ہیں ان سے قطع نظر کر لیتی ہے: خواہ وہ کچھ ہوں، زکا سر مشیہ منسلق نفس ہو گا: شوق نفس کی حالت (قصہ ایسٹپ کے اس بیمار شیر کی سی ہے جس کی مانند اب دنیویوں کے نقش قدم تو ملتے ہیں لیکن وہاں سے انیوالوں کے نقش قدم نہیں ملتے۔ آپ منسلق نفس کی مدد سے نہ جزئی واقعات کی دنیا میں واپس آ سکتے ہیں اور نہ کوئی ایسا تفصیلی قیماخذ کر سکتے ہیں جو اپنی زندگی کے لئے اہم ہو۔ وہ آپ کو صرف اس امر کا یقین دلاتا ہے کہ خود وہ دھماکا جی سرایت خیال دونوں بالکل خیریت سے ہیں؛ لیکن اس کے بعد وہ آپ کو ذمت کر دیتا ہے کہ اپنی وقتی حفاظت کا بند و بست خود اپنی دنیاوی تدبیر سے کر لیں۔

خدا نہ کرے! میں اس خیال کی جلالت شان یا اس مذہبی تسلی سے انکار کروں جو اس سے لوگوں کے ایک معزز طبقہ کو حاصل ہوتی ہے؛ لیکن کوئی شخص اس امر سے انکار نہیں کر سکتا کہ اس فی نقطہ نظر سے اس خیال میں بعیدیت و تجربیت کا عیب موجود ہے۔ یہ بین طور پر اس شے کی پیداوار ہے جسے میں نے عقلیت پسندانہ مران کہنے کی جرأت کی ہے؛ یہ تجربیت پسندی کی ضروریات کو نظر ثنارت سے دیکھتا ہے؛ یہ ایک چیلر رنگ کے نام کے توحیقی دنیا کے شوخ رنگ کو قیاساً مبالغہ جاتا ہے؛ یہ نفس و لطیف ہے مگر رستے جن نہیں؛ یعنی معمولی کام کے لئے مبزوں نہیں میرے خیال میں اس محنت و مشقت کی تحقیق دنیا میں کسی شے کا مذکورہ بالا معنوں میں بہت زیادہ غیس و لطیف ہونا ہی اسکی عدم محنت کی دلیل اور فلسفیانہ عیب قرار دینا چاہئے۔ ممکن ہے کہ شہزادہ اہلسنت بہت شریف ہو اور اپنی معمولی کاموں کو نشتا شرفت سمجھا ہو۔ مگر اور لوگ سمجھتے ہیں وہ ہے؛ لیکن عین زمین و آسمان کا خدا (باپ منی ہم) شریف نہیں ہو سکتا۔ ہم کو خدا کے عوضی جاہ و ہلال سے زیادہ اسانی زندگی کی رضی آزمائشوں میں اسکی ادنیٰ خدمت گزاروں کی ضرورت ہے۔

نتائجیت گو واقعات کی مشیدہ ہو لین معمولی تجربیت کی طرح اس میں دیت پسند تعصب نہیں ہوتا۔ اسکے علاوہ جب تک آپ جزئیات کی قتل و قیاس تجربات کی مدد سے آمد و رفت جاری رکھیں، جتنا کہ تجربات انچو کسی نہ کسی جگہ واقعہ پنہاں کھین، ہر وقت تک نتائجیت کو تجربات پر کوئی اعتراض نہیں۔ چونکہ اسے انھی نتائج سے دیکھی جاتی ہے



73 نفس و تجربہ کی مشترک کوشش کا نتیجہ ہوتے ہیں اسلئے اسے دنیات سے کوئی ریا  
تصعب نہیں ہوتا جو پسے سے موجود ہو۔ اگر دینی خیالات واقعی زندگی کے لئے مفید  
ہوئے تو وہ تائجیت کے نزدیک اپنے انفرادی حد تک صحیح ہونگے باقی اس سے  
آئے ان میں کہیں تک صداقت ہے اس کا دارتنامتر ایسی دیگر صداقتوں کے ساتھ  
ان کے تعلق پر سے بن کا تسلیم کرنا ضروری ہوگا۔

اسکی یہ خیال "یہ وہ خیال ہے جو میں نے بھی ماورائی تصوریت کے متعلق  
ظاہر کیا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ وہ نہایت شاندار ہے اور اس سے لوگوں کے ایک  
طبقہ کو مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے" تاہم ساتھ ہی یہ دور دست اور لاعمل بھی ہے۔  
لیکن ظاہر ہے کہ جس حد تک اس سے مذہبی تسلی حاصل ہوتی ہے اسکو لاعمل نہیں کہا جاسکتا،  
بلکہ اس حد تک یہ اپنی قیمت کھیتی ہے اور ایک وقتی کام کرتی ہے؛ البتہ ایک  
چھنے سا بحیثیت پر زندگی حقیقت سے مجھے مطلق کس حد تک صحیح و صادق کہنا چاہئے اور میں  
بے یس و بیش کہتا ہوں۔

74 لیکن یہاں اس حد تک صحت و صداقت کے کیا معنی ہونگے؟ اس سول کے  
جو سب کچھ ہم کو ضرورت تا بحی طریقہ کے ہتھوں کی ضرورت ہے۔ سب مطلق کے ماننے والے  
کہتے ہیں کہ انہیں اپنے اس عقیدہ سے تسلی ہوتی ہے تو انکی کیا مراد ہوتی ہے؟ انکی مراد یہ  
ہوتی ہے کہ مطلق سے چونکہ محدود بھی پہلے ہی خارج کر دیکھی ہے اس لئے ہم جب  
چاہیں وقتی، کو باقوہ ابدی، ضرور سے سکتے ہیں؛ اس امر کا یقین رکھتے ہیں کہ اس کا  
انجام قابل اعتماد ہوگا۔ اور کسی گناہ کے مرتکب ہوتے بغیر اپنے دل سے خوف اور محدود  
نہرہ میں کیا پیشانی کو نکال سکتے ہیں۔ غرض انہیں اس بات کا حق قائل ہے کہ گاہے گاہے  
اخلاقی نشیلمیں سے میں دنیا کو اپنے اندر پر چپنے دیں اور یہ موس کریں کہ اسکے عواقب کا  
خفیہ کاریم سے بہرہ مند ہوں یہ ہے اور اس فکر میں پڑنا ہمارا کام نہیں۔

بالغافل دیگر عالم ایک۔ ایسا انتظام ہے جسکے انفرادی ارکان وقتاً فوقتاً اپنی  
پیشانیوں کو بالائے طاق رکھ سکتے ہیں؛ جس میں لوگوں کے لئے یہ کبھی نیا جائز ہے کہ وہ ہوگا  
جائے بھی، وہ جس میں اخلاقی عطیوں میں سینا فاعسدہ کے اندر ہے۔ اگر میر خیال غلط نہیں تو یہ  
اس حقیقت کا کمر از کم ایک جزو ہے جس سے ہم مطلق کو جانتے ہیں۔ میں، غلطیوں شان

ذوق ہے جس کی طرف سے ہمارے مخصوص شجرات میں پیدا ہوئے ہیں اور قدم  
 ہے جو انکی تانجی تعبیر سے حاصل ہوتا ہے۔ طہذات کے نمونہ شجرات جو اخلاق و صورت سے  
 انسان میں رہتے ہیں وہ ان کے زیادہ تر کس سے تانجی نہیں ہوتے، دیکھو ان کے  
 ہیں تناسلی اور نہ انسانی ہیں، ان کو نہ سزا دیتے ہیں۔ اس لئے جب آپ طہذات کے  
 متعلق تک کا اظہار کرتے ہیں تو ان کو طہذات و طہذات سے دور رکھنا چاہئے اور ان کو نہیں کرتے؛  
 کیونکہ انکی آہنی قیادت اس لئے ہے کہ ان کو ان سے بڑھ کر دیکھتے ہوئے ہیں۔

از مصلحت رہنے والے ہمارے سب سے زیادہ دیکھ رہے ہیں تو انکی مدت سے کون  
 ان کا رہتا ہے؟ وہ ان کا یہ کہ ان کی مدت ان کو بھی دیکھنا چاہئے اور ان کی بھی دیکھنا چاہئے  
 میں جو سب دیکھتا ہو گا جب آپ مجھے دیکھتے ہیں گئی ہیں میں کی مدت تک  
 مدت ہے جس مدت تک وہ ان کی زندگی کے لئے مفید ہے تو آپ میں سے بعض کو بت ہی  
 عجیب معلوم ہو گا کہ ان کی مدت سے سب کو دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت تک ان کی مدت تک  
 چھاننے انکی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 ہمارے مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 کا نہایت عجیب ہے، سوال نہیں ہے؟

کس اقدار میں ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے۔ آپ نے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 مدت کے متعلق میری دوستی اور دوستی میں ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے۔ اس پر چھپتے ہی نہ  
 سے پہلے فیصل کے ساتھ بہت نہیں دیکھنا چاہئے۔ ان سے مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 یا حق آپ نے یا غیر کی ایک نوع ہے نہ کہ جس میں دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے  
 ہم مرتبہ جو شے دیکھنا چاہئے۔ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے  
 اسی کا نام حق ہے۔ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 علم تعلیم اور موت اور ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 نفرت کرنا اور دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 اور ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے  
 کے لحاظ سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے دیکھنا چاہئے کہ ان کی مدت سے



زندگی ہے جس کا بسر کرنا ہمارے لئے بہتر ہے اگر کچھ ایسے خیالات ہیں جو اس زندگی کے بسر کرنے میں اعانت کر سکتے ہیں تو حقیقت ایسے خیالات کا ماننا ہی ہمارے لئے بہتر ہوگا بشرطیکہ انکا اپنے سے بڑے دیگر منافع سے تصادم نہ ہوتا ہو۔ یہ کہنا کہ ہمارے لئے کیا ماننا بہتر ہوگا، صداقت کی تعریف سے بہت متاثر ہوتا ہے اور اس کہنے کے قریباً بالکل برابر ہے کہ ہم کو کیا ماننا چاہئے اور اس تعریف میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جو زالی ہو۔ کیا ہمارے لئے جس بات کا ماننا بہتر ہوگا اسکو کبھی نہ ماننا چاہئے؟ اور کیا جو شے ہمارے لئے خیر ہے اور جو شے ہمارے لئے حق ہے ان دونوں کے خیال کو ہم ہمیشہ ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں؟

تنازعیت نہتی ہے کہ نہیں اور مجھے اس سے بالکل اتفاق ہے غالباً انکو بھی جہانگیر میں مجرور بیان کا تعلق ہے اتفاق ہو گیا لیکن اسکے ساتھ انکو یہ شک ہو سکتا ہے کہ جن چیزوں سے ہماری شخصی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر ان سب کو تسلیم کر لیا گیا تو دنیا کے متعلق بے بنیاد خام خیالیوں اور آخرت کے متعلق جذباتی توہمات میں مبتلا ہو جانا پڑے گا۔ آپ کا یہ شک بالکل بجا ہے اور اسکے یہ معنی ہیں کہ جب آپ مجھ سے مادی کی طرف آنے لگے ہیں تو کوئی ایسی بات پیش آتی ہے جس سے صورت حال تہیدہ ہو جاتی ہے۔

میں بھی کہہ چکا ہوں کہ جس شے کا ايقان ہمارے لئے خیر ہے اگر اسکے ايقان کا کسی دوسری اہم منفعت کے ساتھ تصادم نہیں ہوتا تو وہی شے ہمارے لئے حق بھی ہے۔ حقیقی زندگی میں کن اہم منافع کے ساتھ ہمارے کسی ايقان کا تصادم سب سے زیادہ ممکن ہے؟ وہی جو دوسرے ايقانات سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو۔ دوسرے نقطوں میں ہماری کسی صداقت کا سب سے بڑا دشمن خود ہماری دوسری صداقتیں ہی ہو سکتی ہیں۔ صداقتوں کی یہ جبلت ہے کہ وہ ہمیشہ خود اپنے تحفظ اور اپنے حریف کے استعمال کی بنیاد بنان توڑ کوشش کرتی رہتی ہیں۔ اگر میں مطلق کا اس بنا پر قائل ہوں کہ اس سے مجھے نفع ہوتا ہے تو میرے کس یقین کو میرے اور تمام یقینوں سے زور آد مالی گرنا پڑے گی۔ فرض کیجئے اسکی بدولت مجھے غلطی تسلیم ملتی ہے لیکن مجھے محسوس ہوتا ہے (اب میں جو کچھ کہوں گا وہ گویا بے صغہ راز اور شخصی حیثیت سے ہوگا) کہ اسکا میری ان دیگر صداقتوں سے تصادم ہے جن کے منافع سے اسکی غلط دست بردار ہونے کو میں نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ اسکا تعلق اسطرح کی مطلق سے ہے جسکا میں سخت دشمن ہوں یا اسکی بدولت مجھے مابعد الطبیعیات کی ضمن

ایسی باتیں سننا پڑتی ہیں جو بیدار دنیا کس درنا قابل تسلیم ہیں۔ چونکہ ان ذہنی تعارضات کا اضافہ کئے بغیر پہلے ہی سے میرے لئے زندگی میں کافی مصیبتیں موجود ہیں۔ بسنے میں خود تو ایسی صورت میں شخصی طور پر تعلق کے فوراً دست بردار ہوتا ہوں اور اخلاقی تعطلیل لئے لیتا ہوں یہ اگر پیشہ ور فلسفی ہوں تو کسی اور سوال کی مدد سے، کچھ حق بجانب ثابت کر دوں گا۔

79 اگر تین مشق کے تسلسل پنے خیال کو اسکی صرف تحصیل بخش حیثیت ثابت محدود رکھ سنا تو سکا میری دیگر صدقوں سے تصادم نہ ہوتا، لیکن ہم اپنے بنیادی مفروضوں کو کافی سے استثنائے محدود نہیں کرتے۔ انہیں پیش فوق اعدادت خصوصیات ہوتی ہیں اور وہی باعث تصادم ہوتی ہیں۔ میرے مطلق سے انکار کرنے کے یہ سنی ہیں کہ مجھے ان خصوصیات سے انکار ہے، کیونکہ میں اخلاقی تعطلیل لینے کو بالکل جائز سمجھتا ہوں۔

اب آپ سمجھ گئے ہونگے کہ جب میں نے یہ کہا تھا کہ تاجیکیت ایک درمیانی واسطہ اور مصالحت کاوش ہے جو پانچویں کے الفاظ میں متضاد نظریوں کی سمجھ و درک رتی ہے، تو اس سے میری کیا مراد تھی؟ وقت یہ ہے کہ اسکی یہاں کسی طرح کے تعصبات میں ازستہ غلغلہ عقائد نہ سمجھ کر تو ان میں ثبوت اور نہایت ہی مضار ہے۔ وہ ہر بنیادی مفروضہ کو منظور کر سکتی ہے اور ہر ثبوت و شہادت پر غور کرتی ہے۔ اسکا یہ نتیجہ ہے کہ وہ ایک حرف مذہب کے میدان میں ایک ہیست پسندانہ تجربیت کے مقابل میں ایسے دینیات سے عدوت و تعصب 80 ہے، اور دوسری طرف مذہبی عقلیت کے مقابل میں ایسے صرف اور دست اعلیٰ البسیط اور مجرد تصور سے دلچسپی ہے، غلط فہم نشان فائدہ میں ہے۔

خاص وہ خدا جوئی کے دائرہ کو وسیع کر دیتی ہے عقلیت صرف منطبق بظلمت پر اور پرانی رہتی ہے۔ در تجوہیت صرف ظاہری محاسن پر اڑی رہتی ہے لیکن تاجیکیت پرشے کے پینے کے لئے تیار رہتی ہے اور مطلق یا حواس کی پروا نہیں اور حقیر سے حقیر یا شخص سے کسی تجربات سب پر غور کرنے کے لئے کچھ بھی آمادہ ہو جاتی ہے۔ کرموفیہ تجربات سے عملی نتائج گل گئے ہوں اور نہ پر بھی توجہ کرنے کے لئے حاضر ہو جاتی ہے، اگر شخصی زندگی سے سب کچھ میں بھی خدا کے لئے کا ترنیہ ہو تو وہ وہاں بھی جا سکتی ہے۔

جو شے ہماری رہنمائی میں سب سے زیادہ کام آئے جو زندگی کے ہر حصہ کے لئے موزوں ہو جو مطالبات تجویز کی مجموعی حیثیت میں شرکت کر سکے وہی تاجیکیت کے معیار پر



اغلباً صداقت ہے۔ اگر دینی خیالات یہ خدمت انہی مردوں سے کئے گئے ہوں، اگر خدا کا تصور خاص طور پر اس خدمت کی انہی مردوں کا ثبوت دیتا ہو، تو ناسمجیت کیسے خدا کے وجود سے انکار کر سکتی ہے؟ جو خیال اس کے نقطہ نظر سے کامیاب ہو اس کے انکار کے کیا معنی؟ اس کے لئے واقعی حقیقت کے ساتھ موافقت کے علاوہ تصادف کی اور کون سی قسم ہو سکتی ہے؟

81 میں آخری محضرہ میں چند مذہب و مذاہب کے باہمی تعلقات پر بحث کروں گا، لیکن آپ حضرات نے اسی رات مذاہدہ فرمایا ہو گا کہ ناسمجیت نئی جمہوریت پسند ہے، اسکا رنگ کیسا متنوع و کیسا ہر مکتب کے نزدیک ہے، اس کے وسائل کتنے وسیع اور غیر قنایاں ہیں، اور اس کے نتائج مادر فطرت کے نتائج کی مانند ہیں۔





ہیں لیکن بذاتِ خود نہیں بلکہ ایک محسوس تجربہ کے شیون کی حیثیت سے جو روح کہلاتا ہے۔  
 اس مرکبِ بہت پیچیدہ اور پیچیدہ ہے۔ لکڑی کے متعلق ہمیں جو کچھ معلوم ہے،  
 وہ صرف یہ کہ لکڑی سفید، بھر بھری وغیرہ ہوتی ہے یا لکڑی کے متعلق ہم جو کچھ جانتے ہیں  
 وہ صرف اتنا کہ یہ پختی ہے اور پختی وغیرہ ہوتی ہے۔ غرض یہاں ہر جوہر کو صرف صفات  
 کے ایک مجموعہ کی حیثیت سے جانتے ہیں، ایسی صفات ہمارے واقعی تجربہ کے لئے کسی جوہر  
 کی ساری نقد قیمت ہوتے ہیں۔ انہی کے پردہ میں جوہر نظر آتا ہے، اگر ان سے ہمارا  
 قطع تعلق ہو جائے تو جوہر کے موجود ہونے کا ہم کو تاک تاک نہ ہو۔ اگر خدا ان صفات کو  
 بلا کسی تبدیلی کے مسلسل بھیجتا رہے اور کسی خاص وقت پر اپنی قدرت کاملہ سے انکے  
 فنا ہو گئے بغیر جوہر کو فنا کر دے تو ہمیں جوہر کے فنا ہونے کا علم ہی نہ ہو؛ کیونکہ انکے فنا ہونے  
 سے ہمارے تجربہ میں کوئی فرق پیدا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر اسیہ کہتے ہیں کہ جوہر ایک فرضی خیال  
 ہے جو اہلِ کواشیاء بنا دینے کی دیرینہ انسانی مادیت کا نتیجہ ہے۔ منظرِ مجموعوں کی شکل  
 میں نظر آتے ہیں: ایک مجموعہ لکڑی کا ہے دوسرا لکڑی کا تو کسی اور شے کا اور ہر مجموعہ کا  
 ایک نام ہوتا ہے۔ ہم سمجھنے لگتے ہیں کہ یہ نام کسی ایسی شے پر دال ہے جسکے ساتھ یہ مجموعہ منظرِ  
 قائم ہے؛ مثلاً آگ گرمی کی کمی اس سے کا نتیجہ فرس کی جاتی ہے جسے موسم کہتے ہیں۔  
 موسمِ خفشت میں دونوں نے ایک مجموعہ کا ہم ہے لیکن ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ موسم کوئی شے  
 ہے جو دن کے پس پشت رہتا ہے۔ اسی طرح عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ نام ایک مستقل  
 ہستی کی حیثیت ہے اس وقت کہ پس پشت موجود ہوتا ہے جو اس کا سہی ہے۔ اسیہ  
 کہتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ منظر ہی خود اس کا قیام اس کے ساتھ نہیں اور اگر اس کے  
 ساتھ نہیں تو کسی کے ساتھ نہیں۔ اصل یہ ہے کہ خود میں بعض کا بعض کے ساتھ اتصاق یا ایک  
 باہم چسپیدگی ہوتی ہے؛ اسلئے اس خیال کو ترک کر دینا چاہئے کہ اس کے اتصاق کا سرچشمہ  
 ایک جوہر ہے جو گرتے پھرتے ہمارے لئے ناقابلِ رسائی ہے۔ یہ وہ نہیں ہے جو ہمارے رکھنا  
 ہے بلکہ چپکاری میں مصالحہ کے مختلف حکموں کو جوڑے رکھتا ہے۔ یمنس یہ اتصاق ہی  
 وہ شے ہے جو تصورِ جوہر سے ظاہر ہوتی ہے؛ باقی نفسِ اتصاق کے پس پشت اور کوئی  
 شے نہیں۔

مدیت نے جوہر کا خیال فہمِ سلیم سے لیا، اور اسے نہایت اصطلاحی و بدیہی بنا دیا۔

۸۸ چونکہ جوہر سے بالکل الگ رہتا ہے اسلئے تائجیت کے نقطہ نظر سے شاید ہی کوئی اور شے  
ہمارے لئے اتنی بے نیچہ ہو جتنے کہ جوہر میں : تاکہ ہم سے ہر ایک صورت میں درست بنے  
جوہر پر تائجی طریقہ سے غور کر کے تصور جوہر کی ہمیت ثابت کر دی۔ میرا اشارہ بن نرائی  
کی طرف ہے جو عرش نے ربانی کے سرار کے متعلق پیدا ہوئی : تائجیت کے نقطہ نظر سے  
کم از کم اس موقع پر جوہر کی عظیم شان قیمت مسمومہ جاتی ہے جسائے ربانی میں چونکہ وہی کے عوارض  
نہیں ہوتے چھٹی وہ تخت عینی جسم کا جز بن جاتی ہے اسلئے یہ انقلاب لازم صرف جوہر میں ہوتا ہوگا۔  
یعنی بطور معجزہ وہی کے محسوس دنیا بری جس بد سے بغیر صرف اسکا جوہر ربانی جوہر سے  
بدل جاتا ہوگا۔ گوروہی کے خواہش پرستوں باقی۔ بت ہیں تاہم عظیم شان فرق پیدا ہوتا ہے  
کہ جو لوگ اسے کھاتے ہیں وہ دراصل خود ربانی جوہر کو کھاتے ہیں لہذا اگر تسلیم کرتا ہوں  
کہ جوہر اپنے عوارض سے طمہ ہو کر دوسرے جوہر کے عوارض اختیار کر سکتا ہے تو جوہر کے  
اس خیال کا ہمارے زندگی پر عظیم نشان اثر پڑے گا۔

۸۹ جوہر کے تصور کا صرف یہی وہ تائجی استہلال ہے جسکا مجھے علم ہے اور ظاہر ہے کہ  
اس پر سنجیدگی کے ساتھ وہی لوگ غور کریں گے جو تائجی حضور کا عقیدہ دیگر مستقل دلائل کی بنا پر  
رکتے ہیں۔

تبار کلمے نے، مادی جوہر پر ایسے پرزور طریقہ سے تنقید کی کہ اسکا نام بعد کے سارے  
فلسفہ میں کوئی نہ پایا۔ بس موضوع پر بار کلمے کی بحث اس قدر شہور ہے کہ یہاں صرف اسکا  
تذکرہ کافی ہے۔ بار کلمے جس نہ جہی دنیا کو سمجھ جاتے ہیں اسکا تذکرہ تو کئی کئی نسخوں اور کتابوں میں  
ہے۔ البتہ اسکا یہ دعویٰ کہ جہاں کہہ کر درست ہے مادی جوہر کے خیال کو تسلیم کر لیا گیا ہو ہمارے  
لئے نااہل رہا نہ جہی دنیا کے میں پشت موجود اور خود اس دنیا سے زیادہ عمیق و واقعی،  
اور اسکے قیام کے لئے گزیرے تو یہ نہ جہی دنیا کے مدد باقیات کو سب سے بڑا ثبوت  
ہوگا۔ اسی لئے اسکا قول ہے کہ جوہر کو تو تتر و دو اور خدا کو مان لو جس کو تم سمجھو اور  
یہی سب ہوگا۔ جو ہر اوست محسوس دنیا کو خدا سے لئے بھیج رہا ہے اور ہم ہی اقتدار  
کی بنا پر، سبھی تصدیق و تائید کرتے ہو، مادہ پر بار کلمے کی یہ تنقید بالکل تائجیت پسندی کے  
اصول پر مبنی۔ مادہ کو ہم رنگ، شکل، سمجھ، زنی، وغیرہ کے احساسات کی حیثیت  
سے جانتے ہیں، یہی احساسات اس خدا کی نقد قیمت ہیں۔ مادہ کے واقعی وجود کے یہی



ہیں کہ ہم کو یہ احساسات حاصل ہوتے ہیں اور اسکے عدم کے یہ معنی ہیں کہ ہم ان احساسات سے محروم رہتے ہیں۔ پس صرف یہی احساسات کا نام مادہ ہے، اسلئے بار کلمے، وہ کا انکار نہیں کرتا بلکہ صرف یہ سمجھتا ہے کہ اسکے معنی کیا ہیں؟ یہ اس لئے کا صحیح نام ہے جو بس احساسات کی حد تک نظر آتی ہے۔

تاک اور اسکے بعد ہوم نے روحانی جوہر کے خیال پر بھی اسی طرح کی تاریخی تنقید کی لیکن میں یہاں صرف تاک کی اس بحث کا ذکر کروں گا جو اس نے ہمارے شخصی ہویت پر کی ہے۔ تاک نے تجربت کے نقطہ نظر سے اس خیال کو سیدھا تجربہ کی شکل میں تجویز کر دیا ہے: چنانچہ اسکے نزدیک شخصی ہویت کے یہ معنی: جسے شعور کے ہیں کہ زندگی کے ایک لمحہ میں ہم، اور اسے وہ اپنے ہیں۔ ہر لمحہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ سب ایک ہی شخصی تاریخ کے ہیں۔ یہاں اہمیت ہمارے زندگی کے ہر لمحہ مسلسل کی توجیہ ہمارے روحانی جوہر کی وحدت سے کرتی ہے، لیکن اس کہتا ہے: ذہن کرو خدا ہم سے شوریٰ طلب کر لے، ترکا اس وقت اس روحانی جوہر کے وجود سے ہم کو کوئی نادمہ ہوگا؟ یا فرض کرو وہ ایک ہی شعور مختلف روحوں میں پیدا کروے تو کیا ہم کو اپنی ذات کے تحقق کے وقت اس شریک شعور سے کسی طرح کا نقصان ہوگا؟ تاک کے زمانہ میں روح کو خاص طور پر ثواب، عقاب کا مکمل سمجھا جاتا تھا۔ اب ذرا یہ دیکھئے کہ وہ اس مسئلہ پر بحث کرتے وقت کیسے توحید کے نقطہ نظر کو قائم رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "فرض کرو کہ ایک شخص سمجھتا ہے کہ میں وہی روح ہوں جو بھی تیسرے یا تھوڑے سا شے تھی تو کیا وہ ان دونوں کے افعال کو کسی اور شخص کے افعال سے زیادہ (جو بھی موجود تھا) اپنے افعال قرار دے سکیگا؟ لیکن فرض کرو کہ اسے تیسرے کسی فعل کا شعور ہوتا ہے، پہلی بار وہ فیصلہ دے، یعنی ذات کو ایک ہی سمجھتا ہے۔۔۔ جزا و سنر کا مستحق ہے، جو یہی شخصی ہوت ہے، اندر شریک ہے۔ یہ خیال قرین عقل ہے کہ انسان جس چیز سے، شہدائے نفس ہوگا اسکا ذمہ دار ہوگا، اور جب اسکی قسمت کا فیصلہ ہوگا تو اسکا نمبر اسے لازم یا مہذور سمجھے گا۔ فرض کرو کہ کسی کو ان افعال پر شر او می جاری ہے جو اس سے گزشتہ زندگی میں سرزد ہوئے تھے، لیکن اب ان سے بالکل بے خبر ہے تو ایسی صورت میں اسکی نرا یا لی اور سر سے سے اسکے سمجھتے نادمہ پیدا ہونے میں کیا فرق ہوگا؟

92

غرض ایک نئے رویہ کا یہ بھی شخصی جویت نہ مگر ان جزئیات کے اندر ضمیر و دل  
ہے جن کی تسابحیت کی رو سے سچی یہ بھی سمجھتی ہے۔ کیا ان قابل تصدیق جزئیات یا  
واقعات سے الگ کسی اور روحانی مہر کے ساتھ یہ جویت قائم ہے؟ یہ ایک محض  
عجیب و غریب خیال ہے۔ لاک چونکہ معصمت پسند تھا اسلئے اس نے خاموشی  
کے ساتھ اس خیال کو برداشت کر لیا، شعور کے پس نسبت ایک جوہری روح بھی  
موجود ہے لیکن اس کے جانشین ہیوم اور ہیوم کے بعد اکثر تجربہ بیت پسند علمائے  
نفسیات نے ہمارے داخلی زندگی کے قابل تصدیق واقعات کے علاوہ روح کا  
انکار کر دیا۔ غرض یہ لوگ روح کو اسے تجربہ کی دنیا میں پھر ترانے اور تصورات  
اور ان کے باہمی مخصوص طریق کی عقدہ ریز گاریوں سے سکوئینا لیا۔ جیسا کہ نے بار کلمے کے  
ادارے کے متعلق عرض کیا تھا اسی طرح روت بھی یہاں حق و صوف اسی حد تک ہے،  
اس سے زیادہ نہیں۔

931

مادی جوہر کے تذکرہ سے قدرتی حقیقت کو خیال کیا جاتا ہے لیکن فلسفیانہ مادیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ مادہ کو کوئی مابعدہ طبیعیاتی مبدع تسلیم کیا جائے۔ انسان باریک نظر کی طرح مادہ کے منجموم کا سختی کے ساتھ انزہ کر سکتا یا کہ جسے کی طرح نظریت پسند ہو سکتا ہے اور اسے باوجود وہ کمال میں ہے، مادیت پسند بھی ہو سکتا ہے کہ اعلیٰ منہ ہر کی ادنیٰ منظر ہر سے تشبیہ کرتا ہو، در دنیا کی غرض سے جو کہ نسبتاً نسبتاً انداز سے ہر دقویٰ کے رحم پر چھوڑ دیتا ہو۔ اسی وسیع تر مضمون کے تحت سے، مادیت لینے روحانیت یا انہیت کی ضد کا یہ خیال ہے کہ دنیا کا سار کا رخاں، ہاں فطرت کے دم سے چل رہا ہے اگر انسان پوری غرض و قہات سے آگاہ ہے تو اچھے تصویریت کے بقول فطرت فطرت ہمارے غرض میں کیلئے موجود ہو، ایسا ہو) بہرہوت وہ مضویاتی حالات کی بنیاد پر انسانی ذہن کے تہذیب نتائج کی توجیہ کر سکتا ہے، ہمارے ذہن کو بہرہوت فطرت کی نوعیت وہی قلمبند کرنا پڑتی ہو ہے اور اس کو نہ جسے جیہی قوانین کی وساطت میں سے کارکنسہ مار ہنڈریکا۔ آبل کی مادیت کا یہی مطلب ہے کہ فطرت کو نہ زیادہ بہتر ہے، فطرت کے مقابل، حقیقت نظر کی ہے، جسے وسیع تر مضمون میں روحانیت کہہ سکتے ہیں۔ روحانیت کا ہر وہی ہے کہ غرض کو غرض، یہ کہ صرف دیکھنے در قلمبند



کرنے ہی تک محدود نہیں بلکہ وہ انہیں چلاتا اور ان پر عمل کرتا ہے؛ اور اس طرح دنیا کی رہنمائی اسکے اوقی نہیں بلکہ اعلیٰ اجرا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ پر گو اکثر بحث کیجاتی ہے لیکن اس بحث کی حیثیت جمالیاتی ترجیحات سے زیادہ نہیں ہوتی۔ مادہ کثیف، ناتراشیدہ، درشت اور غلیظ ہے؛ روح پاکیزہ، اور اعلیٰ اور اشرف ہے؛ چونکہ عالم کی شان کے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس میں فوقیت کا شرف اعلیٰ ہی کو حاصل ہو اس لئے روح کو عالم کا فرمانروا اصول قرار دینا چاہئے۔ عقلیت کی بڑی کمزوری یہ ہے کہ اسکے نزدیک تجریدی اصول ایسی آخری حد ہے جہاں پہنچ کے ذہن بس مداحانہ فن کر پراکتفا کر سکتا ہے۔ روحانیت میں مثیت سے اکثر تسلیم کیجاتی ہے اسکے لحاظ سے ہم اسے صرف اس حالت کا نام کہہ سکتے ہیں جس میں انسان بعض تجریدوں کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک لائق روحانیت پسند پر فطرتاً مادیت کا ذکر کرتے تھے تو اسے غلیظ فلسفہ سمجھتے تھے اور اپنے خیال میں یہ سمجھتے تھے کہ یہ نام مادیت کی تردید کیلئے کافی ہے۔

اس طرح کی روحانیت کا جواب دینا آسان ہے؛ اور اسپنسر نے اس کا قاطع جواب دیا ہے۔ اس نے اپنی نفسیات میں ذیل کے آخر میں چند صفحے خوب کہے ہیں؛ ان میں یہ دکھایا ہے کہ جو مادہ، اس قدر نازک ہو جسکی حرکت میں ایسی قابل تصویر تیزی و جھٹکائی ہو جیسے جدید سائنس کی توجیہات کی بنیاد ہے اس مادہ میں غفلت باقی نہیں رہ سکتی۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے کہ ہم فانی انسانوں نے روح کا جو تصور قائم کیا ہے وہ بجا ہے خود اس قدر ناتراشیدہ ہے کہ واقعات فطرت کی کامل نزاکت پر حادی نہیں ہوسکتی؛ اسکا یہ قول ہے کہ یہ دونوں غلطاً ایک علامت میں اور دونوں کا اشارہ اس قابل علم حقیقت کی طرف ہے جس میں دونوں کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

تجربہ ہی اعتراض کا تجریدی جواب کافی ہوتا ہے؛ چنانچہ جہاں تک مادہ کی غلاظت و ناتراشیدگی کیوجہ سے مادیت پسندی پر اعتراض کا تعلق تھا، اسپنسر نے اعتراض کی بنیاد ہی کو کھوکھلا کر دیا۔ ورنہ اس مادہ کی لطافت ہے اتنا اور ناقابل یقین مد تک لطیف ہے جس شخص نے کبھی مردہ بچے یا مردہ والدین کا چہرہ دیکھا ہے، اسکی نظر میں مادہ کو، صرف اسی ایک واقعہ کی بنا پر کہ وہ کم از کم ایک زمانہ تک ایسی دلکش صورت اختیار کر سکتا تھا

ہمیشہ کے لئے ایک مقدس شے بنانا چاہئے۔ زندگی کا اصول خواہ مادی ہو یا غیر مادی، بہر صورت مادہ شریکِ کل ہوتا اور زندگی کے تمام مقاصد کیلئے کارآمد ہوتا ہے۔ یہ محبوبِ تنازع ہی مادہ کے کمالات میں تھا۔

آئیے! اور اجاد عقلیت پسندی کی طرح محض اصول پر قناعت کرنے کے بدلے اس مسئلہ کے متعلق تائجی طریقہ سے کام لیں۔ مادہ سے ہماری کیا مراد ہے؟ اگر دنیا کو مادہ یا روح قرار دیں تو اس سے علی فرق کیا پیدا ہو گا؟ میرے خیال میں اب اس مسئلہ کی نوعیت بدل جائے گی۔

96 میں سب سے پہلے آپکی توجہ ایک عجیب واقعہ کی طرف منطقت کرنا چاہتا ہوں۔ ہم دنیا کا خالق مادہ کو تسلیم کریں یا خدا کو؟ جہاں تک دنیا کے ماضی کا تعلق ہے اس کے شہد بھر قسور نہ ہو گا۔

فرض کیجئے کہ ایک مرتبہ عالم کی تمام چیزیں ہمیشہ کے لئے اٹل بنا کر دی گئیں وہ اسی وقت ختم ہو گئیں اور آئندہ ان کا کوئی مستقبل نہیں۔ اب خدا پرست اور مادہ پرست اس عالم کی تاریخ کی اپنے اپنے رنگ میں توجیہ کرتے ہیں۔ خدا پرست یہ دکھلاتا ہے کہ انھیں خدا نے کیسے بنایا تھا، مٹی، لہو، مادہ پرست ہم فرض کیجئے جیسے جیسے ہیں کہ اسی قدر کامیابی کے ساتھ یہ دکھلاتا ہے کہ یہ فطرت کی اندھی قوتوں سے کیسے بنی ہیں۔ اسکے بعد تائجیت پسند سے یہ فرمائش کی جاتی ہے کہ وہ ان نظریوں میں انتخاب کرے، تو وہ کیا کرے گا؟ اگر دنیا مکمل ہو چکی ہے تو وہ کیسے اپنے مہیا کا استہان کر سکے گا؟ اسکے نزدیک تصورات ایسی نہیں ہیں جنہیں یکے انسان تجربہ کی دنیا میں واپس آتا ہے اور فرق کی تلاش کرتا ہے۔ مگر اس مفروضہ کی بنا پر نہ کوئی تجربہ ہو گا اور نہ کسی ممکن فرق کی توقع ہوگی۔ چونکہ دونوں نظریوں کے تمام نتائج ظاہر ہو گئے اور پیش نظر مفروضہ کی بنا پر یہ ثابت ہوئی کہ دونوں طریقے ایک ہیں اسلئے تائجیت پسند کیسے کہے گا کہ مختلف ناموں کے باوجود دونوں کے معنی ایک ہیں؟ اور بعض غفلت بہت ہے! میرا مفروضہ یقیناً یہ ہے کہ جو کچھ ہے اس کی توجیہ میں دونوں نظریوں کو یکساں کامیابی ہوئی ہے۔ ذرا بے دل سے غور کیجئے! اگر خدا کا کام مکمل ہو گیا اور دنیا ختم ہو چکی ہے تو خدا کے وجود کا اب کیا فائدہ ہو گا۔ اب اس سے زیادہ قیمت نہ کی جتنی اس دنیا کی، اسکی قدرت کے متعلق صرف اس قدر نتیجہ کل کے گنا کہ اس کمالات میں ہیں اور نقصان بھی۔ چونکہ اس کا کوئی



مستقبل نہ ہو گا، اور چونکہ اس کا پورا ہنوم اور پوری قسمت ان احساسات کی شکل میں مستحق اور  
 اور چونکہ ہوگی جو اس کے ساتھ پیدا ہوئے تھے اور اب اس کیساتھ ختم ہو گئے، چونکہ وہ حقیقی  
 دنیا کی طرح کسی اینوان پر تیار نہ کرے گی اور یوں ہمیں پہلی یا دہمیت نہ پید  
 ہوگی، اس لئے کیوں اسے ذریعہ سے خدا کی کہنا چاہئے۔ پشیمانی کی ہے۔ خدا جو کچھ  
 کر سکا تھا کر چکا، اس حد تک ہم اس کے مشکور ہیں، مگر اس سے زیادہ ہیں۔ اس کے بالمقابل  
 نظریہ کو سمجھئے! تو وہ یہ کہتا ہے کہ مادہ کے ذریعے اپنے قوانین کی پابندی کر کے اس دنیا  
 کو بے کم و کاست بنائیں، تو کیا اس نظریہ کی رو سے ہمیں خدا کی طرف سے مادہ کے ذریعوں کا  
 مشکور نہ ہونا چاہئے؟ مگر ہم خدا کو نظر انداز کر کے صرف مادہ کو ذمہ دار قرار دیں تو ہمارا  
 کونسا نقصان ہو جائے گا؟ کوئی شخص 'مردنی' اور 'دشمنی' اور وہ کی طرف منسوب  
 کیجاتی ہے۔ ہم کہاں سے آجائے گی؟ اگر تجربہ ہمیشہ وہی رہے جو سوقت ہے تو خدا کی  
 موجودگی سے اس کی زندگی و مایہ داری میں کیسے اضافہ ہو سکے گا۔

صاف بات یہ ہے کہ اس سوال کا جواب دنیا فیکٹ نہیں ہے جس دنیا کا ہم کو واقعی  
 سمجھ رہے ہیں اسے دونوں مفروضوں میں تفصیل کے لحاظ سے یکساں براؤننگ کے بقول  
 تعریف و تحج کے لحاظ سے یکساں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ دونوں صورتوں میں دنیا یہی ہے وہی ہے  
 رہتی، اور ایک ایسا علیہ ہے جو وہیں نہیں لیا جاتا، اس کی علت مادہ قرار دینے سے ان اجزا  
 میں کوئی کمی ہوگی جن سے یہ بنی ہوئے نہ خدا کو اسی علت تو دیے سے ان میں کوئی اضافہ  
 ہوگا۔ وہ خدا ہیں یا سالمات جو کچھ میں اسی دنیا کے ہیں کسی دوسری دنیا کے نہیں۔ اگر  
 خدا ہے تو وہ بھی وہی کر رہا ہے جو سالمات کرتے یا یوں کہئے کہ سالمات کے یہ وہی ہیں نظر  
 آتے خود اس شکر یہ کو حاصل کر رہا ہے جو سالمات کو مہیا پائے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں  
 اگر خدا کی موجودگی سے اس کا رخانہ میں کوئی نیا پہلو یا نیا متوجہ نہیں ظاہر ہوتا تو ایسی موجودگی  
 سے خدا کی عظمت میں کوئی اضافہ نہیں ہو سکتا۔ نہ ایسی حالت میں خدا کے نہ رہے اور صرف  
 قوتوں کی کارسہ رانی سے خدا کی عظمت میں کمی ہوتی ہے۔ جب تا شائستہ ہو چکے اور  
 پردہ گر جائے تو اس کے معصفت کو نہ اس تاؤ فن کہنے سے تا شائستہ ہو جائے گا اور نہ  
 انڈی کہنے سے تا شائستہ ہو جائے گا۔

اس لئے اگر ہمارے مفروضہ سے آئندہ تحریر یا طاقی کار کے تعلق کوئی مراد نہ کیا جاسکا تو

100

ماوریت اور المیت کی ساری بحث بے معنی اور بے ہنگام ہوگی۔ اس صورت میں خدا و دہ دونوں کے معنی بالکل ایک ہو گئے یعنی بلا کم و کاست وہی وقت جو ایسی مختصر دنیا بنا سکی۔ اور اس طرح کی فضول بحث کے نام سے جو شخص کا نون پر ہاتھ رکھے گا وہ بڑا بھعد رہوگا۔ اسی نے یہ کہہ دیا کہ جیلانہ اور سائنس دان اور وہ ایسی فلسفیانہ بحثوں کے نام سے کا نون پر ہاتھ رکھتے ہیں جن سے آئندہ متعین نتائج کے پیدا ہونے کی توقع نہیں ہوتی۔ ہر فلسفہ کے متعلق کس کے لازم سے خوب واقف میں کہ کتنی بحث مفی و با حاصل ہوتی ہے۔ اگر تائیدیت صحیح ہے۔ اور ان نظریات سے کوئی عملی نتیجہ نہیں نکلتا، خواہ عیسائی بے بیہ سے بیہ اور نازک سے نازک ہو، تو فلسفہ پر یہ الزام بالکل بھی ہے۔ عام آدمیوں اور سائنس دانوں کا تو یہی قول ہے کہ ہمیں اس طرح کے کوئی نتائج نظر نہیں آتے، اب اگر ابعاد طبیعیات دے دیں تو کوئی ایسا نتیجہ نہیں بتا سکے تو دوسروں کی مخالفت بالکل حق بجانب ہے۔ انکا ملحدانہ داریا، وہ کوئی کامیاب نہ ہوئے اور انکی تعلیم کے لئے پروفیسر مقرر کرنا حماقت میں داخل ہے۔

101

اسی لئے مابعد طبیعیات کے ہر کچے جہانہ میں کوئی نہ کوئی عملی نتیجہ خواہ وہ کتنا ہی ظنی و بعد گیدوں نہ ہو ضرور مثال ہوتا ہے۔ آئیے اس امر کے اندازہ کے لئے ہم اس مسئلہ کو اس جو وقت ہمارے پیش نظر ہے اور یہ فرض کریں کہ ہم اسی دنیا میں ہیں جس میں، نتیجہ دنیا جس کا کوئی مستقبل ہے اور جو بھی نہ مکمل ہے۔ مکمل دنیا میں میریت یا دیت کا نون ہی عملی اور اس قابل ہو گا کہ انکی بہتیت کا اندازہ کرنے کے لئے تو اسادقت درنہ یہاں ہے۔ اگر تجربہ بے تاہنوز واقعات کو ایک ثابت بغیر اندھے سارے ہے جسے ہی تو نون ان کے بے مقصدہ تشکیل کا نام دوسری طرف خدا کی دہانی کا نتیجہ قرار دیا گیا تو نہیں میرے ہوتے کے لحاظ سے ہمارے عمل میں کیا امتیاز ہوگا۔ یہ صحیح ہے کہ اگر مشہد واقعات کے نقطہ نظر سے کوئی فرق ہوگا، جو واقعات پیش آئیں گے تھے وہ پیش آچئے جو نون سے ہوئے وہ خدا وہ ہو چکا، خواہ انکا سبب خدا ہو یا سائنات، دونوں کا حاصل ایک ہے۔ یہی بنیاد اصل مسئلہ ہے اور ہرست اس مسئلہ کی عملی اور آئندہ ہئیت کو بحیرہ نظر انداز کر کے دیکھتے ہیں کہ وہ خدا سے استفادہ فوائد حاصل ہو سکتے ہیں تو وہ اپنے کارنامہ کے لحاظ سے خدا کی طرف ایک تہہ میں ہی ملکہ حقیقت خدا مرادف اور وہی ہے جس کو تم خدا کہتے ہو۔ اور یوں خدا ماوریت سے دم کے پہلو بلکہ خود اس لفظ ہی کو اپنی اشتراح سے خارج کر دینا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک



102 الفاظ کو استعمال کرنا ہی چھوڑ دو جن میں متخالف پیدا ہو گیا ہے، اور اس کے بجائے ایسے الفاظ استعمال کرو جو ایک طرف ملایا نہ مغایم اور دوسری طرف مادیانہ تا ترسیدگی انگیزوں اور سستی سے پاک ہیں۔ خدایا مادہ کے بجائے سرائل، غیبی طاقت، یکہ و تنہا قوت کہو! یہی وہ طریقہ ہے جس پر اسپنسر زور دیتا ہے۔ اگر فلسفہ کا کام صرف ماضی پر غور کرنا ہو تا تو یقیناً اسپنسر کی یہ رائے اس کے ایک اچھے تاجیت پسند جو نیکا اعلان کرتی۔

لیکن فلسفہ کو مستقبل پر بھی نظر رکھنا پڑتی ہے۔ دنیا جو کچھ کر چکی ہے ہمیں جو کچھ ہو چکا ہے اس سے جو کچھ مل چکا ہے ان سب کے دیکھنے کے بعد فلسفہ کو یہ پوچھنا پڑتا ہے کہ آئندہ کے لئے یہ کیا وعدہ کرتی ہے؟ کوئی ایسا مادہ بتاؤ جو کامیابی کا وعدہ کرتا ہو جو اپنے قوانین کی رو سے ہیں کمال تک پہنچا دینے کا مشتاق ہو، پھر دیکھئے کہ جس طرح اسپنسر اپنی غیبی طاقت کی پرورش کرتا ہے اسی طرح ہر مستقبل پسند آدمی اس مادہ کی پرورش کرے گا۔ اس طرح اسے مادہ سے صرف اتنا رکست باز ہی نہ پیدا ہوگی بلکہ تا مادہ پیدا ہوتی رہے گی اور یہی ہیں چائے جو نیکو خدا جو کچھ کرتا ہے مگر وہی یہ مادہ بھی کرتے گا اس لئے وہ خدا کے مساوی ہو گا اس کا نقل خدا کا فعل ہو گا اور یہ اس دنیا میں ہو گا جہاں خدا کی ضرورت نہ ہوگی، ایسی دنیا میں خدا کی کمی کسی بجا طور پر محسوس نہ کی جاسکے گی۔

103 لیکن جس مادہ سے اسپنسر کے کائناتی ارتقاء کا مل جاسی ہے کیا وہ اسی طرح کے کسی نہ ختم ہونے والے کمال کا اصول ہے؟ یقیناً نہیں۔ کیونکہ جس چیز یا نظام کی بنیاد کائناتی ارتقاء پر ہے اس کا انجام سائنس کی پیشین گوئی کے بموجب فنا ہے۔ اسپنسر نے چونکہ اس بحث کے صرف جمالیاتی پہلو کو پیش نظر رکھا اور ملی پہلو کو نظر انداز کر دیا، لہذا اس مقدمہ کے حل کرنے میں ان سے کوئی خاص مدد نہیں ملتی۔ اب ذرا ہمارے عملی نتائج کے اصول سے کام لیجئے، پھر دیکھئے کہ فوراً الحیت یا مادیت کے سوال میں یقینی اور زبردست اہمیت پیدا ہوتی ہے۔ الحیت اور مادیت کو اگر ماضی کے نقطہ نظر سے دیکھئے، تو ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں معلوم ہوتا، لیکن اگر مستقبل کے نقطہ نظر سے دیکھئے، تو یہ دونوں اصول تجویز کے متعلق دو مختلف نظر پیش کرتے ہیں۔ یکسانی نظریہ ارتقاء کی رو سے جس قدر خوشوقتی کے مولق ہیں اپنے معنوی نظامات کی بدولت مائل اور مستعد نصب العین ہمارے غرض کی بدولت متاثر ہوتے ہیں، ان سب کے لئے مادہ و حرکت کی تقسیم و تقسیم کے قوانین کا مشکو رہونا چاہئے، لیکن یہی قوانین

ایک دن اپنا کام آپ تمام کر کے رہیں گے۔ عالم کے اس آخری حشر کی جو تصویر ارتقائی سائنس کی پیشین گوئیاں پیش ہیں، وہ آپ سب کو معلوم ہے؛ اسے بیان کرنے کے لئے مجھ کو بالکل ان الفاظ سے بہتر تعبیر نہیں مل سکتی۔ ہمارے اس نظام عالم کی حالتوں کو زوال ہو گا؛ آفتاب کی روشنی ماند پڑ جائے گی؛ یہ زمین بے حرکت اور بے ہل و نہار ہو کر اس دھڑکے پر داشت نہ کر سکیگی، جس کی بدولت دم بھر سب نے اسکی پرسکون تنہائی میں فرق الگ کیا ہے، انسان خاک میں مل جائیگا اور اسکے تمام خیالات بھی نیست و نابود ہو جائیں گے؛ جس بے چین شعور نے، عالم کی پرسکون مہر خاموشی کو توڑ کر، اسکے ایک گن گن گوشہ میں چشم زدن کے لئے ہنگامہ مچا رکھا تھا، اسے چین آجائیں گے؛ مادہ کو اب اپنا علم نہ ہو گا؛ غیر نانی یاد گاریں اور کارنامے، بلکہ خود موت اور موت سے بھی قوی تر محبت، یہ سب چیزیں اس طرح مٹ جائیں گی کہ گویا کبھی کچھ تھا ہی نہیں؛ انسان کی محنت، طامعی، نہاک اور جنگاکی نے جو کچھ نسل ہاسل کیا تھا، اسکی بدولت کسی چیز کی حالت نہ اچھی ہوگی اور نہ بری۔“

105 بس اسکا یہی کاٹا ہے جو رہ رہ کے کھٹکتا ہے۔ یہی پہلو کہ عالم کے بس غلیم انسان طوفان میں اگرچہ بہت سے جو ہر رنگا رنگ مسائل نظر آتے ہیں، گو بہت سے سحر آفریں ابراہڑتے پھرتے ہیں اور ہمارے خوش کرنے کے لئے ہماری دنیا کی طرح مٹنے سے پہلے ہماری نظر کے سامنے ظہور کرتے ہیں، لیکن جب یہ نظر سے اوجھل ہو جائیں گے تو خود انکی اور بیش قیمتی کے ان عناصر کی قائم مقامی کے لئے جو ان میں موجود ہونگے، عدم اور محض عدم رہ جائیگا۔ ختم، رخصت، ہستی کی ظہور سے ہمیشہ کے لئے روانہ، نہ انکی صدائے بازگشت نہ یادگار، نہ کسی ایسی شے پر کوئی اثر جو اسکے بعد اسی طرح کے نصب العینوں کی فکر لے سکے۔ آجکل علمی مادیت کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے، اسکے لحاظ سے یہی آخری اور بہت تنہا بادی اسکی حقیقت سے دور ارتقائی اس بادی کے بعد جو قوتیں باقی رہ جائیں گی، وہ، علمی نہیں بلکہ ادنیٰ قوتیں ہونگی۔ اس حقیقت کا خود اپنے سر کو بھی آشنا ہی نہیں ہے، جتنا کسی اور کو۔ پھر وہ کچھ اس طرح دال قائم کرتا ہے کہ جیسے ہم اسکے اصول فلسفہ تین مادہ و حرکت کی تاثر شدہ گی پر از راہ حماقت محض جمالیاتی نقطہ نظر سے، قیض کر رہے ہیں، مالا کہ جس چیز سے ہماری روح کا پتی وہ (مادہ و حرکت کی تاثر شدہ گی نہیں بلکہ اسکے) آخری علمی نتائج کی انتہائی مراں نصیبی ہے۔



نہیں، مادیت پر مبنی اعتراض ایجابی نہیں بلکہ سلبی ہے۔ مادیت کی اس وقت جو حالت ہے، اسکی شکایت فضول ہے۔ مائتراض شیعہ کی دہی ہو سکتی ہے جو ہے: یہ ہیں معلوم ہے۔ نہیں شکایت اس بات کی ہے جو مادیت میں نہیں ہے: یعنی یہ کہ اس سے ہماری اعلیٰ اعتراض کی عقل ضمانت دور ہماری بعید تر میسروں کی عقل نہیں ہوتی۔

بخدمت اسکے خدا کا خیال چاہے رہا نہایت۔ کے ان خیالات سے وضاحت میں کہنا ہی کہم ہو جو نیکانی فلسفہ میں رائج ہیں لیکن کم از کم یہ فوقیت ضرور حاصل ہے کہ اس سے ایک نئی نظام کے دہی بقا کی ضمانت ہو جاتی ہے۔ اگر دنیا میں ایسا خدا موجود ہے جس کا قدر مطلق ہے تو چاہے دنیا بیکر خاک ہو جائے یا جم کر برف بن جائے لیکن ہم خیال کریں گے کہ اسکو قدیم نعمت امینوں کا لحاظ ہے اور وہ انہیں کہیں نہ کہیں بار آور کرے گا! اسے یہ سانچہ جزئی و منہ گامی ہے اور برآمدی و تباہی اشیاء کا بالکل آخری انجام نہیں ایک ادبی خدائی نظام کی یہ آرزو انسانی قلب کی سب سے گہری آرزووں میں ہے: ادا آئے و رور و سورتہ کی طرح جو شعر اس نظام کے اذعان پر زندہ رہتے ہیں انکے کلام کی غیر معمولی قوت بخشی دہی اسی واقعہ کی مرہون منت ہے۔ مادیت اور روحانیت کی اصل حقیقت دورہ کے اندرونی جوہر خدا کے مابعد الطبیعیاتی صفات کے متعلق ہوشکار خانہ تجربات نہیں بلکہ مطلق و جذباتی رجحانات امید و توقع کے مطالبات کی تکمیل اور ان تمام اذکس نتائج میں مضمر ہے جو انکے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادیت اخلاقی نظام کی ادبیت سے انکار اور آخری میسروں کے انتظار کے مرادف ہے اور روحانیت اخلاقی نظام کی ادبیت کے اقرار اور امیدوں کی جولانیوں کے مرادف ہے۔ یہ بحث تیسرا ان لوگوں کے لئے کافی حد تک مسدود کہتی ہے جنہیں اسکا احساس ہے، اور جب تک انسان انسان ہے اسوقت تک فلسفہ میں سجدگی کے ساتھ یہ بحث جاری رہے گی۔ مہن ہے آپ حقائق میں سے بعض اب بھی انکی مدافعت کے لئے تیار ہو جائیں اور یہ سیم کرنے کے باوجود کہ دنیا کے مستقبل سے متعلق مادیت و روحانیت کی مشین گونیوں میں فرق ہے، عقلمندی کے نقطہ نظر سے اس فرق کو بعید اور ناقابل اعتبار قرار دیجئے 108

اسیر منہ بنائیں اور کہیں کہ عقلمندی کی بات یہ ہے کہ ان آن بہت دور تک نظر نہ دوڑائے اور دنیا کے انجام کے متعلق ان وہمیات سے پریشان نہ ہو لیکن ہمیں

صرف اتنا کہ بتا ہوں کہ اگر آپ کا یہی قول ہے تو آپ انسانِ فطرت کے ساتھ  
 نا انصافی کر رہے ہیں، آپ فتنے بنے فتنی کا غلط بول کر مذہبی استبداد کی فصد  
 نہیں کر سکتے۔ مصلحت، شہوات، اشیاءِ آخری، اشیاءِ عالم سے ناسخہ کو چھوڑ دیا ہے۔  
 تمام اہل ایمان اس پر غصہ ہیں۔ اسے غور کرنے پر جو شخص اپنی نظر کو متحد و مرکب ہے،  
 وہ جو شخص غمگین ہو کر بیٹھتا ہے۔

سب سے پہلے اس واقعہ کے تحت اس کا مذہب نہیں باطل نہیں بلکہ اس کے  
 کی تائید نہیں اس کی طرف سے منافقین اور مادیت کا آفتاب نا امید کی سمند۔  
 میں اس کو مانتا ہوں۔ یہ حد تک کے بارے میں جو کچھ میں کہہ چکا ہوں اسے ذرا یاد  
 رکھئے۔ اس کی بدولت نہیں انسانی تفصیل بتی ہے، یہی ہر مذہبی خیال کی حالت ہے۔  
 مذہبی خیال سے ہم میں سے گری ہوئی ہے، بلکہ ہماری خوشی، ہماری بے فکری،  
 ہمارا اعتماد، ہمارا... بہت ہوتا ہے۔ یہ ایک ایسی جو بنیاد مذہبی خیال بیان کرتا ہے  
 وہ کافی بہرہ و ہر پر ایمان مروجہ سے مستقبل کے جن نجات بخش واقعات کا  
 ہمیں یقین ہوتا ہے ان کا حساب سائنس کے تمام طریقوں سے لگانا پڑے گا۔ ہم  
 اپنے خدا کا مطالعہ اس کی حق کے ساتھ سے کر سکیں گے، لیکن اگر ہم خدا رکھتے ہیں تو  
 اس مافطرتی سے پہلے ہی اس کے خیال سے لطف اندوز ہو سکیں گے۔ خود  
 میرا یہ خیال ہے کہ خدا کی شہادت، اجتہاد انسان کے ذاتی و باطنی تجربات سے  
 ملتی ہے، جب اس سے ایجنڈہ نہ نکالیں تو اس کے نام سے کوئی نہ تکمیل کا فائدہ حاصل ہوگا۔  
 آپ یاد ہو گا، اہل میں سے صدیقوں کے باہم تضاد، اور ایک کے دوسرے کو دیر تا  
 کرنے کے تعلق سے، خدا کے خیال کی نسبت کو بھی اور صدیقوں سے ہر دو انسانی  
 کو نا پڑتی ہے۔ یہ سب سب ہی آزمائش کر رہی ہیں، جب تک کہ ہی تمام صدیقوں کی راہ راست پر  
 آجائیں تب تک کہ ان کے تعلق ہمارے آخری راستے کا کچھ ہو سکتی ہے۔ یہ امید رکھنی چاہئے  
 کہ عارضی غصہ کی نوبت کی صورت میں اسے کی جس سے جملہ فتنے سٹے سٹے گئے۔

اس میں کبھی بہت قریب تعلق نہ بنایا ہو، لیکن ہوں، یہی عالم میں نظم و نسق کا  
 سوال۔ یہ خیال نا معلوم زمانہ سے پہلے تھا ہے کہ خدا کا وہ جو فطری واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔  
 بہت سے واقعات ایسے جن کو ہم جانتے ہیں کہ گویا یہ ایک دوسرے کو پیش نظر رکھ کے مرتب کیے گئے ہیں، مثلاً ہر



کی چونچ، زبان، دم، پیچھے ایسی جگہ کے لئے بہت ہی موزوں ہیں، جہاں درختوں کی کثرت ہو، اور ان درختوں کی چھائی میں کھڑے رہتے ہوں۔ یا ہماری آنکھ کے مختلف حصے، قانون روشنی کے بالکل مطابق ہیں، جسکی شعاعوں سے شبکیہ پر تصویر صاف اتر آتی ہے۔ ان مختلف الاصل واقعات کے اس مددگار ایک دوسرے کے لئے موزوں ہونے سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا تھا کہ عالم کی آفرینش کسی نقشہ کے مطابق ہوتی ہے، اور اس نقشہ کا بنانے والا انسان دوست خدا ہے۔

اس استدلال کی پہلی منزل یہ تھی کہ نظم و نسق کا وجود ثابت کیا جاتا۔ چنانچہ فطرت کا کونا کونا چھان کے ایسے نتائج جمع کئے گئے جو جداگانہ اشیا کی باہم موزونیت سے پیدا ہوتے تھے، مثلاً ہماری آنکھ پیٹ کی تاریکی میں، اور روشنی آفتاب میں پیدا ہوتی ہے، لیکن دونوں ایک دوسرے کے لئے کیسے موزوں ہیں! اسی سے ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ پس نظر مقصد رویت ہے، اور اس مقصد کا ذریعہ حصول آنکھ اور روشنی کے دو جداگانہ واقعات میں موزونیت۔ جب ہم اس امر کا خیال کرتے ہیں کہ ہمارے اسلاف اس استدلال کی قوت کو استفادہ متعلق محسوس کرتے تھے، تو ہمیں یہ دیکھ کے تعجب ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریہ کی کامیابی کے بعد سے اسکی اہمیت اتنی کم رہ گئی۔ ڈارون نے نہیں یہ بتایا کہ اتفاقی واقعات کو اگر یکجائی کا وقت ملے تو وہ موزوں نتائج پیدا کر سکتے ہیں۔ اس نے یہ دیکھا کہ فطرت کی قوت بہت سے ایسے نتائج کے پیدا کرنے میں برباد ہوتی ہے جو موزوں ہونے کی وجہ سے ضائع ہو جاتے ہیں۔ اس نے تطابق کی ایسی مثالوں پر زور دیا جن سے آفرینش کے نقشہ ساز کا اچھا نہیں بلکہ برا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ سب کا دار مدار نقطہ نظر پر ہے۔ چال سے کھڑے نکالنے کیلئے ہڈی کے جسم کی مکمل موزونیت کھڑے کے نزدیک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہڈی کا کارساز بہت ہی سنگدل ہے۔

مشکلین نے اب اپنے خیال میں اتنی دست بردا کر لی ہے کہ ہمیں ڈارون کے واقعات اور تقابلی داخل ہو سکتے ہیں، اور پھر انکی تشریح سے تدبیر الہی کا اثبات بھی ہو سکتا ہے۔ ایک زمانہ میں تدبیر الہی احادیث کا نشانہ تھا، یا شین کے مقابلہ اور دونوں میں سے ایک کے تسلیم کرنا سوال تھا، گویا انسان یہ کہتا تھا کہ تم میرے پیر کے لئے موزوں ہے، اس لئے

112

شیں سے اسکا بننا غیر ممکن ہے۔ لیکن ہم کو یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں باتیں واقعہ ہیں؛ جوتا  
 شیں سے بنا ہے؛ لیکن خود شیں اس طرح بنی ہے کہ اس سے پر کے نیے موزوں جوتے بن سکتے  
 ہیں۔ علم کلام کو خدا کے نقشہ آفرینش میں صرف اسی طرح کی توسیع کی ضرورت ہے۔ قبائل کھینے والوں  
 کا مقصد صرف گیند کو گول تک پہنچا دینا نہیں (اگر یہی ہوتا تو وہ کسی دل اندھیری رات میں  
 آتے اور گیند کو گول کے باہر رکھ جاتے) بلکہ وہ اس مقصد کو حالات کی ایک مقررہ  
 مشین یعنی کھیل کے قواعد اور کھیلنے والوں کی مخالفت کی وسطیت سے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔  
 اسی طرح خدا کا مقصد، مثلاً انسان کا صرف تحفظ نہیں بلکہ وہ اس تحفظ کو خبرست کی  
 عظیم الشان شیں کے ذریعہ سے انجام دینا چاہتا ہے۔ فطرت کے عظیم الشان قوانین اور  
 یہ مقابل قوتوں کے بغیر انسان کی آفرینش و تکمیل مستعد رہے مگر ہوتی کہ خدا سے اپنے لئے  
 تجویز نہ کرتا۔

113

یوں نظم عالم سے استدلال کی صورت تو قائم رہتی ہے لیکن اسکا وہ قدم ہمواری  
 باقی نہیں رہتا جو پہل انسانی طریقہ کو تضمن تھا۔ اب آفرینش عالم کا نقشہ ساز اگلا سا انسان تھا  
 خدا نہیں؛ اسکا نقشہ اتنا پھیل گیا ہے کہ ہم انسانوں کے لئے اسکا پوری طرح سمجھنا غیر ممکن  
 ہے۔ اس کے نقشہ کی اہمیت کا خیال ہمارے دل پر ایسا چھا جاتا ہے کہ اس کے مقابل میں اس  
 نقشہ کے لئے نقشہ ساز ہونیکا ثبوت لامحالہ سا ہو جاتا ہے۔ یہ مشکل سے اس کا نشانی ذہن  
 کی نوعیت کو سمجھ سکتے ہیں جس کا مقصد پوری طرح نیکی و بدی کے اس عجیب و غریب مجموعہ کی  
 شکل میں ظاہر ہوتا ہے جسے ہم اس حقیقی دنیا کے واقعات میں دیکھتے ہیں؛ بلکہ شاید ہم اسے  
 سمجھ ہی نہیں سکتے۔ نقشہ کے صرف لفظ سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ ہی امر کی تشریح  
 ہوتی ہے۔ اب یہ سوال ہی بیکار ہے کہ آفرینش عالم کا کوئی نقشہ ہے یا نہیں۔ اب اسل  
 سوال یہ ہے کہ خواہ آفرینش عالم کا نقشہ ہو یا نہ ہو؛ خود عالم کیا ہے؛ لیکن اس سوال کا  
 جواب تمام جزئیات فطرت کے مطالعہ سے مل سکتا ہے۔

یاد رکھئے کہ فطرت نے خواہ کچھ ہی پیدا کیا ہو یا پیدا کر رہی ہو؛ لیکن اسکے ذرائع  
 کہ ان پیدا کردہ اشیاء کے لئے کافی اور موزوں ہونا چاہئے؛ پیداوار کی خواہ کوئی نوعیت  
 ہو؛ لیکن بالآخر موزونیت سے نظم و نسق کے وجود پر استدلال ہوگا؛ مثلاً کوہ پیلے کے  
 حال میں پھٹنے سے برباد شدہ گہروں انسانوں اور جانوروں کی لاشوں غرقاب بہا زوں



۱۱۶  
 الحمد للہ کہ میری دل کے ایک ہونک شکل میں ظاہر ہونے کے لئے اسکی پوری گزشتہ  
 تاریخ کی ضرورت تھی۔ دراصل کو ایک قوم بننا اور ہر منیک آباد کرنا تھا ہمارے ملک کو  
 بنا دینا اور وہاں جہاز بھجوانے کے لئے اگر خدا کے پیش نظر ہی مقصد تھا تو اس مقصد کے حصول  
 کے لئے اگر سستہ معیہوں نے جس طرح اپنے اثرات کا استعمال کیا، اس سے بہت زیادہ  
 عقل و دماغ ثابت ہوئی ہے۔ یہی حالت ان تمام چیزوں کی ہے جو تاریخ یا فطرت میں نظر  
 آتی ہیں اور میں کا وہ بھی محسوس ہوتا ہے کیونکہ اس کے اجراء سے ہمیشہ کوئی نہ کوئی معین نتیجہ  
 نکلتا چاہئے خواہ اس نتیجہ میں مخالف ہو یا توافق۔ جو نتیجہ واپسی نکلا ہے اسے جب ہم دیکھیں  
 تو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ اس حالات سے یہ نتیجہ نکلا ہے وہ مقصد ایسے کو بڑے کئے گئے ہیں کہ  
 اس سے ناخالصی نہ نکلتا۔ اس لئے ہم ہر قابل تصور دنیا کے بارے میں خواہ اسکی کچھ ہی نوعیت ہو  
 یہ بہت بخشنے ہیں کہ اگر ہم کی پوری تین اس طرح نبی تھی کہ یہ نتیجہ اس سے پیدا ہوتا ہے۔

۱۱۷  
 پس بناء پر ناخانی نقطہ نظر سے نقشہ کا محض لفظ ایک خالی کار تو کس ہے  
 اس سے نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے اور نہ کوئی کام ہوتا ہے؛ البتہ نقشہ اور نقشہ ساز کی حقیقت  
 کا سوال نہ رہتا کہ ہم ہے اور اسکا تخمینہ جواب بھی صرف واقعات کے مطالعہ سے مل سکتا ہے  
 لیکن جن لوگوں کو نقشہ اور نقشہ ساز کے موجود ہونے اور نقشہ ساز میں شان الہی کے  
 پائے ماننے یا ضرر ہوتا ہے، انہیں واقعات سے در طلب جواب کے لئے تک ان الفاظ  
 نے ہی ناگہانی فائدہ حاصل ہوتا ہے: یہ وہی فائدہ ہے جو روح خدا مطلق کے الفاظ سے  
 حاصل ہوتا ہے۔ گو نقشہ یا نظم عالم کا خیال اشارے بالاتر یا انکی تہ میں پوشیدہ نہیں ایک  
 عقلی حصول کی حیثیت سے ناگہانی حاصل ہوتا ہے لیکن جب ہمارا ایمان اسے کسی دینی خیال  
 کے واسطے فعال بناتا ہے تو وہ ایک انیسیدہ وعدہ بن جاتا ہے؛ اور جب اسکو لیکر ہم  
 تجربہ کی دنیا میں دیتے ہیں تو مستقبل کے متعلق ہماری دید میں اعتماد کا رنگ بڑھ جاتا  
 ہے۔ اگر یہ وعدہ ہماری دنیا میں باقی رہتا ہے تو ہم بہتر نتائج کی توقع  
 کر سکتے ہیں یہی ہم غمزدگی کے لئے غمزدگی کے لئے ہے جو بالفعل نقشہ اور نقشہ  
 کے الفاظ میں نظر آتی ہے۔ لیکن اگر کائناتی وعدہ ہمیں بلکہ جمع ہے بہتر نہیں بلکہ بہتر ہے تو  
 یقیناً وہ بہت ہی اہم چیز ہے: کہ ہم نہ کہن مہمانت کا تناظرہ تو ان الفاظ میں  
 موجود ہیں ہے۔

آئے ایک اور بحث کو پس جو نہایت پائیدار ہو چکی ہے: یعنی جبر و اختیار۔ جو لوگ اختیار کے قائل ہیں وہ اکثر عقیدت کے رنگ میں اسے قائل ہیں: ان کے نزدیک اختیار ایک اصول ایک حقیقی قوت یا فضیلت ہے جس کے اضافہ سے انسان کی عظمت میں عجب ترقی ہوتی ہے؛ اور انسان کو اسی بناء پر اختیار کا قائل ہونا چاہیے۔ جبر یہ جو اختیار کے منکر ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کوئی فرد انسان کسی شے کو اور سر فوہ لم وجود میں نہیں لاتا بلکہ ماضی کی اس جدوجہد کو صرف مستقبل کی طرف منتقل کر دیتا ہے جس کا وہ خود ایک نہایت ہی حقیقہ منہر ہے۔ اس طرح جبر یہ انسان کی عظمت کو گھٹاتے ہیں۔ جب انسان کو اس تخلیقی طاقت سے محروم کر دیا جاتا ہے تو لازماً اس کا وقار کم ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک آپ لوگوں میں تو مجھے زیادہ اختیار کے جہلی یقین میں شریک میں اور اس یقین میں اسکی وقار افزائی کو بڑا دخل ہے۔

اس مسئلہ اختیار پر تائجیت کے نقطہ نظر سے بھی بحث کی گئی ہے اور یہ عجب بات ہے کہ فریقین نے اسکی ایک ہی تائجی تعبیر و تشریح کی ہے۔ آپ کو یہ معلوم ہے کہ دوزاری کے سوالات کا اخلاقیات کی بحثوں میں کتنا حصہ ہے؟ بعض لوگوں کی باتیں سنئے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کا مقصد صرف معائب و مہسن کا ایک ضابطہ ترتیب دینا ہے۔ یہی قانون اور عام کلام کی حالت ہے؛ جرم گناہ اور سزا سے ہماری دلچسپی اتناک اسی کی بدولت قائم ہے۔ کون بوروالزم ہے؟ ہم کس کو سزا دے سکتے ہیں؟ خدا کس کو سزا دے گا؟ یہ سوالات ایک خراب خواب کی طرح انسان کی مذہبی تائجی پر مسلط ہیں۔ اس لئے جبر و اختیار دونوں پر خوب مخافانہ آواز دے کئے گئے اور ہر ایک کو دوسرے نے جمل کہا؛ کیونکہ ہر ایک کے دشمنوں کے نزدیک اسکی وجہ سے نیک یا بد افعال کا فاعل کی طرف منسوب کرنا ناممکن تھا۔ کیا طرفہ تماشہ ہے انسان کے مختار ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک بالکل نیا کام کر سکتا ہے؛ وہ ماضی پر ایک سی شے کا اضافہ کر سکتا ہے جسکا خود ماضی سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلہ میں اگر ہم مجبور ہیں؛ یعنی تمام افعال کے سرزد ہوئے کا پہلے ہی ہے فیصلہ ہو چکا ہے اور ہمارا کام صرف ماضی کی جدوجہد کو مستقبل کی طرف منتقل کر دینا ہے تو قدامین اختیار یا قدریہ کہتے ہیں کہ انسان کے افعال پر اسکی تعریف ہو سکے گی اور نہ ملامت؛ کیونکہ اس صورت میں وہ محض کار گزار ہو گا نہ کہ کارفرما



تو اب ذمہ داری اور نسبت کدھر جائے گی ؟

اسکے جواب میں جبر یہ یقینہ ہی کہتے ہیں کہ اگر ہم مختار ہوں تو بھی ذمہ داری کدھر جائیگی ؟ اگر اختیاری فعل ایک بالکل نئی شے ہو تو وہ ہم 'یعنی' گزشتہ ہم سے نہیں بلکہ محض کتم مدم سے صادر ہو گا ! اور گزشتہ ہم میں بے جوڑ پیوند کے لگ جائے گا۔ اسے فعل کے ہم 'یعنی' گزشتہ ہم آخر کیسے ذمہ دار ہو جائیں گے ؟ ہم کسی ایسی مستقل سیرت کے کیسے لگ ہوں گے جو اتنے عرصہ تک قائم رہے گی کہ ہم تو ان فیلاط کے مودعین ہیں ؟ اگر قدرت کی تو تعلیم نے داخلی ضرورت کا رشتہ توڑ ڈالا تو ہماری سبج حیات کا دندہ دانہ الگ ہو جائے گا۔ فلزن اور نیک ٹیکارٹ صاحبان نے اسی استہلال کی بنیاد پر بڑی جوانمردی سے قریب پر وار کئے ہیں۔

118

یہ ممکن ہے کہ شخصی طور پر اچھی ہو لیکن دیگر حیثیات سے افسوسناک ہے ! اور باتوں کو جانے دیکھتے ہیں پوچھتا ہوں کہ جس مرد عورت یا بچہ کو واقعات کا احساس ہو گیا اسے ذمہ داری یا شان و شوکت کی بنیاد پر اس طرح کے اصولوں کی حکایت سے شرم نہ آنا چاہئے ؟ ہم بے کشتے اسکا اطمینان رکھتے ہیں کہ افادیت اور جلیبت دونوں نرا اور تعریف کے اجتماعی کام کو جاری رکھ سکیں گی : جو شخص اچھا کرے گا اسی تعریف ہوگی جو برا کرے گا اسکو سزا ملے گی۔ ہمیں اس بحث کو دخل نہ ہو گا کہ جو فعل جس سے سرزد ہوا ہے وہ پہلے سے اسکے اندر موجود تھا ! یا صیح منوں میں وہ ایک بالکل نئی چیز ہے۔ استحقاق کے مسئلہ پر انسانی اخلاقیات کا انحصار عدم واقفیت کا ایک افسوسناک نمونہ ہے۔ اگر انسان کسی شے کا مستحق ہے تو اسکے استحقاق کا علم صرف خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ انسان کو مختار فرض کرنے کی پہلی بنا و تائیکیت پر ہے اس قابل تحقیر حق سزا سے اسکو کوئی واسطہ نہیں بنے اس موضوع کے گزشتہ مباحث میں ایک ہنگامہ برپا کر دیا ہے۔

119

تائیکیت نقطہ نظر سے انسان کے مختار ہونے کے یہ منی ہیں کہ دنیا میں نئی چیزیں ہوتی ہیں ؛ دوسرے نقطوں میں انسان کو اس توقع کا حق حاصل ہے کہ مستقبل کے لئے اپنے عیش ترین عناصر اور سطحی مظاہر میں ماضی کی حرت بکثرت نقالی اور جو بوجہ اعادہ ضروری نہیں۔ دنیا میں کثرت مجہول اعادہ کے وجود سے کون انکار کر سکتا ہے ؟ فطرت کی عام یکسانی ہر ادنی قانون میں فرض یکسانی ہے، مگر ممکن ہے کہ فطرت کی یکسانی، محض تخمین ہو۔ بن لوگوں میں دنیا کے

گزشتہ حالات سے واقفیت کے باعث دنیا کی خوبی میں ان شکوک کے باعث جو اگر دنیا کی حالت تا ابد ناقابل ترمیم فرض کی گئی تھی تو یقین سے بدل ہو جائیں گے۔ قنوطیت یہ ہو چکی ہے وہ قدرۃ انسان کے مختار ہونے کا ایک اہم بخش، تعلیم کی حیثیت سے استقبال کرینگے۔ قدرت کی رو سے اصلاح کم از کم ممکن، وقوع ہے ورنہ جبریت تو ہمیں کچھین دلاتی ہے کہ امکان کا سارا خیال ہی انسانی جہالت کا نتیجہ ہے، اور دنیا کی قسمت تا ابد و جوب اور مصل کے ہاتھ میں ہے۔

غرض قدرت یا اختیار مطلق خدا، روح اور ظہر عالم کی طرح اُمید و جا کا کائناتی نظریہ ہے۔ اگر ان اصطلاحات کو تجرباً دیکھا جائے تو ان کا کوئی علمی ثاب نہیں ہے ان سے کسی شے کی تصویر ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ انکی این دنیا میں کوئی ناجی قیمت نہیں رہتی جو مراحت شروع سے ممکن ہو۔ دنیا محض سستی کا غروہ اور نہ بعض کائناتی ذست و شادمانی میرے نزدیک قطعاً ان خیال آدائیوں سے مل کر دیتی اگر دنیا صرف حاصل شدہ مسرتوں کی بے مزہ جگہ ہوتی۔ ہیں مذہبی مابعد الطبیعیات سے اسلئے دھپسی ہوتی ہے کہ ہیں اپنا تجربیت پسند مستقبل غیر محفوظ نظر آتا ہے اور کسی اعلیٰ ضمانت کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اگر ماضی اور حال تا ابد اچھا ہی اچھا ہوتا تو کون چاہتا کہ مستقبل انکا سنا ہو؟ کون انسان کے مختار ہونے کی آرزو کرتا؟ کون کہتے کی طرح یہ نہ کہتا کہ بس مجھے کوئی روزانہ گھڑی کی طرح کوک دے اور میں اسی طرح شیاں چلتا رہوں، مجھے کس سے بہتر آزادی کی ضرورت نہیں؟ جو دنیا پہلے ہی سے مکمل ہو گئی تھیں آزاد ہونے کے یہ سنی ہو گئے کہ بہتر سے بدتر بن سکتا ہے ایسا کون بدلتا ہوگا جو اس طرح کی آزادی پہ ہے؟ جو ہے اسکا ناگزیر ہونا اسکے علاوہ اور کچھ نہ ہو سکتا، یہ وہ شے ہے جس سے رجائیت پسندانہ عالم کی آزادی تکمیل ہوتی ہے۔ صرف ایک امکان ہے جسکا مطالبہ یقیناً عقلندی پر مبنی ہو سکتا ہے۔ یسے بہتر بننے کا امکان۔ لیکن مجھے شاید ہی یہ کہنے کی ضرورت نہ ہو کہ باہمی و انہمی دنیا جس طرح چل رہی ہے اسکے لحاظ سے اس مکان کی تنہا کے بہت سے وجوہ موجود ہیں۔

قدرت کی تعلیم سے اگر کوئی مدد نہیں ملتی تو تعلیم بے معنی ہے؛ اگر ملتی ہے تو اسکا شہر دیگر یہی تعلیمات کے ذیل میں ہے؛ اس طرح کی تعلیمات اگلے ویرانوں کو آباد اور پرانے کمندروں کو درست کرتی ہیں۔ باہمی روت، مٹی تجربہ کے معن میں قید ہے، باہمی



عقل کے جو مینارے پر بیٹھی ہے ہمیشہ یہ کہتی رہتی ہے کہ ”اے دیدبان! ذرا راست (کے اندھیرے میں) کو دیکھ کے یہ بتانا کہ امید کی صبح بھی کہیں نظر آتی ہے“ اس کے جواب میں ہماری عقل یہی مذکورہ بالا امید افزا الفاظ بولتی رہتی ہے۔

خدا! اختیار، نظام، عالم وغیرہ کی اس کے علاوہ اور کوئی علیٰ اہمیت نہیں۔ گو یہ الفاظ بجائے خود عقلیت کے نقطہ نظر سے بہم و تار یک ہوں، لیکن جب ہم انہیں اے کے زندگی کے خارزار میں آتے ہیں تو یہ تاریکی روشنی بنے لگتی ہے۔ اگر آپ نے ان سے بحث کرتے وقت انکی تعریف کو عقلی حیثیت سے آخری حد تک سرا دیا اور ہمیں ٹھہر گئے تو آپ کی کیا حالت ہوگی؟ آپ بے وقوفوں کی طرح سراب کی طرف انھیں بھاڑ پھلا کے دیکھتے ہوئے! یہ تعریف کہاں مفید ہوگی؟ ان پر شکوہ اس کے صفات کے باوجود اس تعریف کے معنی دیکھ نہیں سکتے یہی کم ہیں۔ البتہ نتائجیت ہمیں حتمی معنی پیدا کر سکتی ہے، مگر اس کے لئے عقلیت نقطہ نظر سے بختلہ دست بردار ہونا پڑے گا! خدا اگر آسمان پر ہے تو بس دنیا بالکل ٹھیک ہے یہاں آپ کے مذہب کی جان ہے، لیکن اس کے لئے آپ کو عقلیت پسندانہ تعریفات کی قطعاً ضرورت نہیں۔

122

کیا عقلیت و نتائجیت سب کے قائلین کو اس کا اقرار نہ کر لینا چاہئے؟ گونا گوتائجیت کو یہ الزام دیا جاتا ہے کہ اسکی نظر صرف ان میں یا افتادہ چیزوں پر رہتی ہے جو فوری طور پر کارآمد ہو سکتی ہیں؛ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اسکی نظر دنیا کے بعد ترین مناظر پر بھی گم نہیں رہتی ہے۔ دیکھئے جیسے تمام آخری سوالات کو یا اپنے محور پر گردش کرتے رہتے۔ نتائجیت نے پس پشت اصول کو دیکھنے یا خدا، نظام، آفرینش اور اختیار کو بذات خود واقعات سے بالاتر قرار دے کے ان پر غور کر لے کے بدلے اہمیت کا مرکز کیسا بدل دیا! اور خود واقعات پر غور کرنا شروع کیا۔ جو سوال واقعی اہم ہے وہ یہ ہے کہ دنیا کا انجام کیا ہوگا اور خیزندگی کیا رنگ اختیار کرے گی۔ اس لئے اب فلسفہ کو اپنے مرکز عقل کی جگہ بدست پڑے گی؛ عالم ارض، عالم سموات کی چکا چوند میں نظر سے اوجھل ہو گیا تھا، لیکن اب عالم ارض اپنی جمل جگہ لے گا۔ اس کے یہی معنی ہیں کہ اب فلسفیانہ مسائل پر جو دماغ غور کر رہے ہیں ان میں سابق کی نسبت تجریدیت کم اور علمی و انفرادی رنگ زیادہ ہوگا؛ لیکن ساتھ ہی لاندہ بہیت نہ ہوگی۔ یوں مرکز حکومت میں اسطرح کا تغیر پیدا ہوگا۔

123

جسے دیکھ کے تقریباً احتجاجی اور سسٹنٹ، فرقہ کی جارمی کر رہے ہیں۔ یہودیوں نے گے۔  
 جس طرح پاپائے روم کو جس قبلاۃ میں بد نظمی و برہمی کے سوا اور کچھ فائدہ سے نہیں رہتا۔  
 اسی طرح عقلیت نے تائبیت پسند فلاسفہ کو بھی تائبیت میں بد نظمی کے سوا اور کچھ فائدہ نہیں دیا۔  
 انہیں فلسفہ کے نقطہ نظر سے تائبیت محض اپنے معبودِ حق کی سب سے زیادہ حقیقت ہے۔  
 یہی ہے اور اپنے مقاصد کی تکمیل کر رہی ہے۔ بس دایں بنیاد رکھنے کی عزت کرتے ہوئے  
 جس فلسفہ نے تائبیت کو خوشحالی نصیب ہو گئی اور یہ غریبوں کی احتجاجی دھمکیوں کی  
 خوشحالی سے مختلف نہ ہوگی۔



## محاضرہ ۴

## واحد و کثیر

127

ہم گزشتہ محاضرہ میں دیکھ چکے ہیں کہ تائبیت جن خیالات سے بحث کرتی ہے، انکو صرف تشریحی غور و خوض پر ختم نہیں کرتی؛ بلکہ ان تصورات کو ایسے تجربہ کے دریا میں اتر آتی ہے، اور انکی وہ دوسے نظارہ کو وسیع کر لیتی ہے۔ یطیم آفرینش، اختیار، نفس مطلق، مادہ کے بجائے روح کا صرف یہی حال ہے کہ ان کے اس دنیا کے انجام کے متعلق بہتر امید پیدا ہوتی ہے۔ یہ تصورات حق ہوں یا باطل، انکی وجہ سے بہتر کی توقع بہر حال ہوتی ہے۔ مجھے تبض وقت یہ خیال آتا ہے کہ تائبیت کے نقطہ نظر سے تجربہ ہی خیالات اور مادی حقائق کے باہمی تعلق کی عمدہ مثال و مظہر بن سکتا ہے۔ جیسے علم المناظر میں کلی انعکاس کہتے ہیں۔ پانی کا ایک بڑا گلاس آنکھ سے ذرا اوپر رکھ کر اس کے اندر سے پانی کی سطح کو دیکھئے، بلکہ گلاس کے بجائے شیشہ کے ماہی دان کی دیوار سے دیکھئے، جو سطح ہوگی، اگر اس کے دوسری طرف غص یا کوئی اور صاف پنزرکھی ہے تو اسکا بہت ہی تیز عکس ہوا عکس نظر آئیگا، کیونکہ اس صورت میں روشنی کی ایک شعاع بھی پانی کی سطح سے باہر نہ جاسکے گی بلکہ ہر کرن لوٹ کر پھر اسکی گہرائیوں میں گلی اور اسے منعکس ہو جائے گی۔ اب فرض کیجئے پانی محسوس واقعات کی دنیا، اور سطح آب کی باہمی ہو تب تجربہ ہی خیالات کی دنیا ہے، یہ دونوں دنیا میں حقیقت موجود ہیں اور قدرۃ ایک کا دوسرے پر عمل ہو رہا ہے؛ لیکن یہ باہمی عمل خالی انکی سرحد پر ہوتا ہے، اور جہاں تک کمال تجربہ کا تعلق ہے، ان تمام اشیاء کا خیر چہ ہمارے لئے

128

مرض وقوع یا مرض وجود میں آتی ہیں پانی ہے۔ ہماری ان پھیلیوں کی سو حالت سے جو سمندر میں تیر رہی ہیں اس سمندر کے اوپر اگر یہ ایک بہتر عنصر موجود ہے مگر نہ ہم خاص اس عنصر میں سانس لے سکتے ہیں اور نہ ہمیں داخل ہوسکتے ہیں۔ تاہم کھو آئین میں سے طمانے جس کو کبھی یہاں سے چھو لیتے ہیں اور کبھی وہاں سے۔ اس کے بعد ہم پانی میں لوٹتے ہیں تو ہماری طاقت از سر نو تازہ اور روشنی کار از سر نو میں چھپتی ہے۔ اسی طرح تجریدی خیالات کے بغیر جغیر مشاغل ہے اگرچہ ہمارا کام نہیں مل سکتا، لیکن وہ بالذات ناقابل حیات ہیں، اس لئے ان سے ہماری معرفت از سر نو رہنمائی ہوتی ہے۔ تبھی تو بنگلہ میں ہیں لیکن مجھے کچھ سی تشبیہ پسند آتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض چیزیں اگرچہ بالذات زندگی کے لئے کافی ہوتی ہیں لیکن بایں ہمہ دوسروں کے لئے حیات بخش ہیں۔

ہوشت میں ایک اور مسئلہ سے متعلق طریقہ کی توضیح کرنا چاہتا ہوں۔ روشنی میں واحد و کثیر کے پرانے مسئلہ کو دیکھنا چاہتا ہوں۔ میرے خیال میں اس مسئلہ پر جو آپ حضرات میں سے شاید ہی کسی کی راتوں کو نیند رہم نہ رہی ہو، جبکہ اگر آپ لڑکوں میں سے کوئی صاحب یہ فرما دیں کہ میں اس خیال نے سرے سے کبھی پریشان ہی نہیں کیا تو بھی مجھے ذرا تعجب نہ ہوگا، لیکن میں خود عرصہ تک داغ سوزی کے بعد اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ یہی مسئلہ تمام فلسفیانہ مسائل کی جان ہے کیونکہ یہ بہت ہی پریشانی ہے۔ میرا مطلب ہے کہ اگر آپ کو کسی شخص کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ وہ لڑکپن سے باوجود تہہ تو آپ ان تمام اور ناموں کی نسبت جو لپٹا پر ختم ہوسکتے ہیں وہ دونوں ہوتے ہیں۔ یہاں تک معلوم ہو سکے گا کہ اس شخص کے اور خیالات کیا ہیں۔ وحدت یا کثرت کے ناموں ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک ایسی قسم کر رہا ہے جس میں ہر قسم کے تحت زائد سے زائد نتائج داخل ہوجاتے ہیں۔ اس لئے جو دوسری خود مجھے اس مسئلہ سے ہے اب وہی آپ حضرات میں پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ ذرا ایک گھنٹہ بھر آپ صبر سے کام لیں!

فلسفہ کی تعریف میں اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ فلسفہ وحدت عالم کی جستجو اور یہ کیا ہے۔ اس تعریف میں شاید ہی کسی نے چون و چرا کی ہو جہاں تک اس تعریف کا تعلق ہے۔ صحیح ہے کہ چونکہ فلسفہ نے سب سے زیادہ اس وحدت ہی سے اپنی دیکھیں کو اٹھایا ہے۔ لیکن عالم میں کثرت و تنوع بھی تو ہے اس کا کیا انجام ہوگا۔ وہ نہ صرف کثرت سے بے گناہ اگر



ہم فلسفہ کا نقطہ استعمال کرنے کے بدلے ذہن اور اسکی ضروریات پر گفتگو کریں تو ہمیں فوراً نظر آ جائیگا کہ وحدت ان ضروریات میں سے صرف ایک ضرورت ہے۔ نظام سازی کی قابلیت کے ساتھ خبریات سے واقفیت ہمیشہ و ماضی غفلت کی ناگزیر علامت سمجھی جاتی ہے۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ فلسفہ کی طرح تجربہ و مست نظر کثرت معلومات کی قدر نہ کی گئی ہو۔ ہمارا ذہن جو چاہتا ہے وہ نہ صرف وحدت ہے اور نہ صرف کثرت بلکہ سب کچھ یا جامعیت۔ اس جامعیت کے لئے جتنا تنوعات حقیقت کے باہمی تعلقات کا سمجھنا ہم پر آتا ہے خود ان سے واقف ہونا ضروری ہے جس کو جذبہ نظام سازی کے جذبہ کے دوش بدوش رہا کرتا ہے۔

اس بدیہی واقعہ کے باوجود ہمیشہ اشیا کے اتحاد کو اچھے تنوع سے زیادہ ممتاز سمجھا جاتا ہے؛ جب کوئی نو عمر پہلے پہل یہ تصور کرتا ہے کہ تمام عالم ملکر ایک بڑا واقعہ ہے، جس کے اجزاء ہم وابستہ اور ساتھ ساتھ چلتے ہیں تو اسے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی عظیم الشان بصیرت حاصل ہوئی ہے؛ اور وہ ان کو کوئی حقارت سے دیکھتا ہے جو اس اہل تصور تک ابھی نہیں پہنچے ہیں۔ یہ تصور شروع میں کس تجربہ ہی حیثیت سے آتا ہے، ایسا بہر ہوتا ہے کہ عقلاً تشکل ہی سے قبل اثبات معلوم ہوتا ہے؛ تاہم حاضریں میں سے غالباً ہر شخص کسی نہ کسی صورت میں اس کا قائل ضرور ہوگا۔ ایک طرح کی تجربی وحدت پسندی اور اسکی طرف جذباتی میلان (کہ گویا یہ کثرت کی دنیا سے ایک بالکل ممتاز و برتر حقیقت ہے) تعلیم یافتہ طبقوں میں اس قدر عالم گیر ہے کہ اسے فلسفہ کا ایک عام فہم چڑھ چکا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حقیقت دنیا ایسا ہے، ورنہ سرے سے یہ ایک نابینا کیسے ہوتی؟ اس طرح کی تجربہ ہی وحدت پسندی میں تجربہ اور عقلیہ دونوں جہاں سخت علوم ہوتے ہیں۔

لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ تجربہ خیر و شر کم ہوتے ہیں، وحدت کی وجہ سے نہ انکی آنکھیں اور چیزوں کی طرف سے بند ہوتی ہیں اور نہ جزئی واقعات کی پاس بچھ جاتی ہے۔ بخلاف اسکے عقلیت پسندوں کی، ایک ایسی قسم موجود ہے جو یقیناً اس تجربہ ہی وحدت کی تشریح سری مانتی ہے کہ فرق ہے اور اسی تمام چیزوں کو قبول جاتی ہے، اسے ایک اصول بنائے بنا پر پیش کرتی ہے اور اس نرل پر پہنچنے

اپنی ذہنی نگاہ کو ختم کر دیتی ہے۔

دنیا ایک ہے اس سوال میں عدد پرستی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے؛ یہ صحیح ہے، لیکن اور سات مقدس اعداد سمجھے جاتے ہیں؛ لیکن تجریدی نقطہ نظر سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک کیوں تینتالیس یا دو طین (جیس لاکھ) اور کس سے افضل ہو؟ وحدت عالم کے اس مبہم، ذعان سے ہم جو کچھ سمجھتے ہیں وہ اس قدر ناقص ہے کہ مشکل ہی سے ہم جانتے ہیں کہ اس سے ہماری کیا مراد ہے۔

اس خیال کو بے گنے بڑھنے کی صرف ایک صورت ہے، وہ یہ کہ اس رشتہ کیسے نقطہ نظر سے بحث کی جائے۔ ہاں کہ وحدت پایہ قی ہے؛ لیکن اس سے نتائج میں کیا فرق ہوگا؟ وحدت کو کس حیثیت سے ہم جانیں؟ دنیا ایک ہے؛ اچھا ہے؛ لیکن کس سرے؟ ہمارے لئے ملاحظہ کیا ہوئے کا کیا فائدہ ہے؟

جب ہم یہ سوالات کرتے ہیں تو مبہم سے متعین و مجرد سے مادی کی طرف جاتے ہیں اور بہت سے ایسے فرق نظر آتے ہیں جو وحدت عالم کی بناء پر پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان سے جو نسبت زیادہ واضح ہیں اب میں ہمیں ایک ایک کر کے بیان کرتا ہوں:-

133

۱۔ دنیا کم سے کم ایک موضوع بحث ہے اگر دنیا میں کسی کثرت ہوتی کہ اس سے اجزائیں کسی طرح کا استحقاق ممکن نہ ہوتا تو ہمارا ذہن اس کو وقت واحد مراد نگاہ نہ لے سکتا؛ ذہن کی حالت ایسی صورت میں بس، ابھم کی سی ہوتی جو متضاد سمتوں میں دیکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جب ہم دنیا یا عالم کے سے تجرود و انقطاع ہستیاں کرتے ہیں تو سب کچھ اسی سے مراد لے لیتے ہیں اور کوئی چیز باہر نہیں چھوڑتے۔ لیکن اس طرح کی وحدت سے ظاہر ہے کہ وحدت پسندی کی کوئی خاص قسم مراد نہیں ہوتی؛ میں شے کو کبھی انتشار یا راگزدگی کہا جاتا تھا، اس میں بھی موضوع بحث کی حیثیت سے اتنی ہی وحدت پائی جاتی ہے جتنی کہ منظم کائنات میں۔ جب کثرت پسند یہ سمجھتے ہیں کہ عالم میں کثرت ہے تو وحدت پسند سمجھتے ہیں کہ میدان ہمارے ہتھوڑا ہے۔ اپنے حریف کی زبان سے عالم کا لفظ نکلے سکتا ہے میں اور کہتے ہیں "عالم" یا "جہ" خود انہی کے قول سے انہی ترید ہوتی ہے؛ اپنے منہ سے وحدت کا اقرار کر رہے ہیں۔ بہت خوب اوں اس حد تک ایک ہی نہیں اب اتنا ہی تو کر سکیں گے کہ اس پر سے مجبور کی تعمیر کے لئے دنیا کا مادی ایک لفظ ہستیاں



کر لیں۔ لیکن بس کے کیا ہو گا؟۔ امراب بھی تحقیق سب رہے گا کہ دنیا اس کے علاوہ کسی اور مفید تر حیثیت سے بھی ایک ہے یا نہیں۔

۲۔ مثلاً۔۔۔ کیا اس میں تسلسل بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ اپنی ایک دنیا میں رہ کر اس کے حدود سے باہر گئے بغیر ان کی ایک شے سے دوسری شے تک جا سکیں؟ بالفاظ دیگر کیا دنیا کے مختلف حصے ریت کے ذروں کی طرح ایک دوسرے سے الگ رہنے کے بجائے باہم دگر باہل وابستہ ہیں؟

134

بیت کے ذرے تک میں جگہ میں ہوتے ہیں انکی ہر دولت ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں؛ چنانچہ اگر آپ اس جگہ سے گزریں گئے تو آپ برابر ایک سے دوسرے دوسرے سے تیسرے ذرہ تک گزرتے ہوئے چلے جائیں گے۔ اس طرح زمان و مکان کی بدولت اجزاء عالم میں تسلسل و وابستگی قائم رہتی ہے۔ ان کی ان صورتوں سے جو کئی نتیجہ پیدا ہوتا ہے، وہ ہمارے لئے نہایت عظیم الشان ہے ہماری پوری تحرک زندگی کا دار و مدار انہی پر ہے۔

۳۔ اشیاء میں تسلسل کی اور بھی بیشمار راہیں ہیں۔ ایسے اثرات کا سراغ لگ سکتا ہے جن کی بدولت اشیاء وابستگی پیدا ہوتی ہے؛ اگر آپ ان اثرات کی راہوں میں کسی پر چلنا شروع کریں تو ایک سے دوسری شے تک پہنچ کر وسعت عالم کا چھنا خاصہ حصہ طے کر لے گئے ہیں۔ جہاں تک جہانی دنیا کا تعلق ہے، کشش ثقل اور ایصال حرارت اسی طرح کے سرگرم اتحاد پر کرنے والے اثرات ہیں۔ برقی، سنوڑ اور کیمیائی اثرات کا بھی یہی رنگ ہے۔ لیکن یہاں غیر ثنائی اور جوہر چیزیں تسلسل میں داخل ہونگی، اس لئے آپ کو یا تو چکر کھانگے یا باز لگا یا اپنے سفر کا انداز بدل دینا پڑے گا؛ بہر کیف جہاں تک، ٹرکی ان، تبدیلی راہوں کا تعلق ہے، آپ کا اسی دو عالم کا سفر ہو جائے گا۔

135

خاص خاص چیزوں کے دوسری طرح کی مخصوص چیزوں کے ساتھ تعلق کی مثالیں ہیں؛ اور نہیں ہے ہر قسم کے مجموعہ سے ایک طرح کا نظام پیدا ہوتا ہے؛ مثلاً انسان کے مختلف افراد شناسائی کے ایک وسیع رشتہ میں منسلک ہوتے ہیں؛ زید عمرو کو جانتا ہے عمرو بک کو، بک کو خالد کو، اسی طرح اگر آپ آگے مزید دیکھیں تو ہیکل ہیکل تک پہنچ کر آگے چلے جائیں تو چین کی شہنشاہ بیگم، افریقہ کے لوگوں کے دربار، آباد دنیا کے کسی اور باشندے تک، زید کا پیغام پہنچا سکتے ہیں؛ لیکن اگر آپ نے ایک آدمی بھی غلط منتخب کیا تو آپ کا پناہ بنایا کھیں گے یا تھکا

جسے نظام محبت کہتے ہیں، وہ حقیقت میں ایک قلم ہے جو نظم شناسانی کے درخت میں لٹکائی جاتی ہے، زید کو عمرو سے محبت ہے، یہ نصرت ہے، عمرو کو بکر سے بکر کو خالد سے۔ لیکن نظام محبت کا دائرہ نظم شناسانی کی بنسبت تنگ ہوتا ہے جس کا نظام محبت سے پہلے پایا جانا ضروری ہے۔

136

دنیا سنائی کو تشویش کی بدولت روز بروز معین نظامات کے تحت میں متحد ہوتی جاتی ہے، ذاک سفارت تجارت اور نوادی کے نظام ہیں ان کے تمام اجزاء ان معین اثرات کے تابع رہتے ہیں جو اسکے اثر و تھکاؤ کے اندر موثر ہیں، ان کے باہر کے واقعات کے۔ اس طرح دنیا کی ہر ذی حیثیتوں کے اندر ہر چھوٹی چھوٹی وابستگیاں،۔۔۔ پاؤں کھٹے، اس وسیع عالم کے اندر صرف بحث کی بھی بلکہ عمل کی چھوٹی چھوٹی دنیا میں پیدا ہو گئی ہیں۔ ہر نظام سے نظام کی ایک خاص سہولت ایک خاص درجہ معلوم ہوتا ہے، یہی اس کے اجزاء کی شیرازہ بندی کرتا ہے اور ایک ہی جزو اپنے مختلف تعلقات کی نوعیت کے لحاظ سے مختلف نظاموں میں نظر آتا ہے، بن بن ایک بن بن مختلف گہروں کا ممبر ہوتی ہے۔ اس نظامی نقطہ نظر کی بناء پر تاسمیت کے نزاکت و حدت عالم کی قیمت یہ ہے کہ اس طرے کے سارے نظامات کا حتمی شمار و تخمینہ وجود بننے البتہ بعض میں وسعت و شمول محض اور بعض میں زباد و ہوتا ہے، تاہم وہ ایک دوسرے سے قائم ہوتے ہیں اور سب ملے عالم سے ہی ابتدائی جزو کو بننے چنبھ سے نکلنے نہیں دیتے، اشیاء میں اگرچہ بے تعلقی بھی شدید ہے، کیونکہ ہر نظام اثرات و اختراعات میں راستوں پر چلتے ہیں ان پر غیر کارگر نہیں ہوتی، لیکن اس کے باوجود اگر صحیح طریقہ معلوم ہو تو ہر شے کا دوسری شے پر کسی کسی طرح اثر پڑتا ہے، اگرچہ ذرا سماعت سے کام لیں تو سمجھ سکتے ہیں کہ عموماً دنیا کی تمام چیزوں میں کسی کسی طرح کا التماس ہی ضرور پایا جاتا ہے، اور وہ عملاً زنجیر کی زنجیروں یا جال کے پسندوں کی طرح ایک دوسرے سے ایسی ملی ہوتی ہیں کہ ان کے مجموعہ سے ایک سلسلہ یا مکمل شے بنتی ہے۔ اثر خواہ کوئی قسم ہو مگر جس حد تک آپ، کسی بدولت ایک شے سے دوسری شے تک جاسکتے ہیں، اس حد تک اسکی وجہ سے دنیا کو ایک بنانے میں مدد ملتی ہے، اس لئے آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ دنیا ایک ہے، یعنی دنیا ان حیثیات سے درپیش حد تک ایک ہے۔

137



لیکن مطمح دنیا ان حیثیات سے ایک ہے اسی طرح جہاں یہ حیثیات نہیں وہاں دنیا بھی ایک نہیں! اگر آپ نے صحیح مصل نہ تلاش کیا تو تعلق کی کوئی ایسی قسم نہیں جو آپ کا ساتھ نہ چھوڑ دے! آپ کا سفر پہلے ہی قدم پر ختم ہو جائے گا اور آپ کو اس غامض نقطہ نظر سے دنیا میں محض کثرت ہی کثرت تسلیم کرنا پڑے گی۔ اگر ہمارے ذہن کو افراق تعلقات سے بھی اتنی دہسپی ہوئی جتنی استخوانی تعلقات سے ہے تو فلسفہ نے دنیا کے عہد اتحاد کا بھی کامیابی کے ساتھ اعلان کر دیا ہوتا۔

138

بڑی بات یہ ہے کہ وحدت و کثرت دونوں بالکل ایک درجہ پر ہیں انہیں نہ کوئی زیادہ ضروری ہے نہ افضل و اقدم جس طرح مکان چیزوں کو الگ بھی کرتا ہے اور ملاتا بھی ہے لیکن دونوں کا مرتبہ ایک ہے البتہ میں سمجھتی یہ نمایاں نظر آتا ہے اور بھی دوسرا اسی طرح جب ہم دنیا کے اثرات سے علی و جدا العموم بحث کرتے ہیں تو بھی ہم کو موصولات کی ضرورت ہوتی ہے اور کبھی غیر موصولات کی!۔ اور دشمنی نام ہے یہ جاننے کا کہ کون کس کا محل ہے۔

۴۔ اثر باعد اثر کے یہ تمام نظامات اس مسئلہ کے تحت میں داخل ہو سکتے ہیں جس کا نام عالم کا تعلیلی اتحاد ہے۔ اگر اشیاء کے چھوٹے تعلیلی اثرات کا ایک مشترک تعلیلی مبدع یا موجودات کی ایک بڑی پہلی علت کی طرف میلان ہے تو انسان عالم کی مطلق تعلیلی وحدت کا نام لے سکتا ہے۔ روایتی فلسفہ میں خدا کا پہلا تخلیق اس طرح کی ایک مطلق علت و مبدع کی حیثیت سے نظر آتا ہے۔ ماورائی تصورات خلق کو فکر دیا اور وہ منکرانے مزدت قرار دیکھے اس الٰہی فضل کو اول اسکے ہی نے ابدی بہت ہے! لیکن اس صورت میں بھی کثرت کے اندر مطلق وحدت بستور ہے بقیہ کثرت وحدت ہی کے تابع ہے۔ مبدع موجودات کے اس اتحاد کے بالمقابل ایک اور کثرت پسندانہ خیال بھی ہمیشہ سے موجود ہے جسکی روئے کثرت ابدی موجودات اور سالمات یا کسی نہ کسی طرح کے روحانی اتحاد کی شکل میں نظر آتی ہے۔ یہ خیال یقیناً ایک تاریخی سنی رکھتا ہے! لیکن جہاں تک ان محاورات کو تعلق ہے وحدت مبدع کے مسئلہ کو غیر مفصل رکھنا بہتری ہے۔

۵۔ تائیدیت کے نقطہ نظر سے اشیاء کا سب سے اہم انکی دوہ ہے جس کا نام ہمیشی اتحاد ہے۔ اشیاء کا وجود ہمیشہ اس قسم کی شکل میں ہوتا ہے کسی قسم کا جز نہ ہونے کے

139

140

ایک فرد کے لئے ہوتا ہے وہی سب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم یہ باسانی تصور کر سکتے ہیں کہ عالم میں ہر واقعہ بجائے خود یکتا یعنی دوسروں سے بالکل جداگانہ ہوتا لیکن ایسے عالم میں ہماری منطق بیکار ہوتی ہے کیونکہ منطق کا یہ کام ہے کہ جو امر تمام افراد کے لئے صحیح ہو وہ ایسا سب فرد کے لئے ثابت کیا جائے۔ اگر عالم میں کوئی دو چیزیں یکساں نہ ہوں تو ہرگز راستہ سے آئندہ تجربات پر استدلال نہ کر سکیں گے۔ لہذا تا بحیت کے نقطہ نظر سے اشیاء میں جیسی تبدیلیاں وجود ہونا ہی شاید وہ اہم ترین مفہوم ہے جو عالم کو ایک بننے سے ہم سمجھتے ہیں۔ اگر کوئی ایسی شے جس اجناس موجود ہو جس کے تحت اس آخر کار تمام اشیاء بالاشتداد داخل ہو سکیں تو اس ہی منطق جیسی وحدت ہوگی! موجودات "شعریات" فکر پذیر اشیاء میں مرتبہ کے امیدوار ہونگے۔ رہا الفاظ کے جن احتمالات کا ظہار ہوتا ہے ان میں کوئی تنا بھی مفہوم ہے یا نہیں؟ یہ ایسا دوسرا سوال ہے۔ اور اس کا بافصل فیصلہ کرنا ہی بہتر خیال کرتا ہوں۔

141

۶۔ وحدت عالم کے ایک ایسی یعنی وحدت مقصد کے ہو سکتے ہیں۔ دنیا میں شیار کی غیر شان ان مقصد، ایک شے کے مقصد کی بنی مدد ہی میں سرگرم کار ہے تمام اشیاء ساختہ نظامات خواہ وہ کتنی ہوں یا جو جی یا استغنی اپنے قیام و بقا مقصد کی انجام دہی کے لئے ہر فرد میں آتے ہیں۔ ہر فرد ہستی میں مخصوص مقاصد کے درپے حصول رہتی ہے۔ یہ مقاصد اپنے مرتبہ شوق کے موافق مجموعی یا قبائی مقاصد کی تفصیل میں شریک کار رہتے ہیں۔ یوں جموں مقاصد بڑے مقاصد کے تحت میں شامل ہوتے چکے جاتے ہیں یا یہاں تک کہ ایک ایسے مقصد تک پہنچنے کا تصور کیا جاسکتا ہے جو بالکل مطلق آخری اور انتہائی ہو اور جو گرتا مقاصد بلا اشتداد آسکے اور وحدت۔ اس کے بیان کی ضرورت نہیں کہ ظاہر حالات اس خیال کے خلاف معلوم ہوتے ہیں جیسا کہ میں دوسرے محاضرے میں عرض کر چکا ہوں ہر فرد کا قبل از حصول قصد ممکن ہے لیکن فی الواقع کوئی ایسا شے اس دنیا میں معلوم نہیں سکی کہ مقاصدات کا قبل از حصول قصد کیا گیا ہو۔ افراد اور اقوام غلٹ دوت بائیں کا بہم خیال لے کے اٹھتی ہیں ہر قدم پر پرانے مواقع نظر سے غائب اور نئے یا غیر متوقع مواقع نظر سے سامنے آتے رہتے ہیں جس کی بدولت عام مقصد کی تخصیص میں روزانہ روز ہن ہوتا رہتا ہے اور بالآخر جسے حاصل ہوتی ہے



وہ نواہ پیش نظر رہے، چھی جو یا بری، لیکن نسبت اس سے پیچیدہ اور مختلف ہمیشہ ہوتی ہے۔  
 ہمارے مختلف مقاصد بھی ایک دوسرے کے ساتھ برسرِ پیکار رہتے ہیں، جہاں  
 ایک ذریعہ نفع دینا دوسرے کو نقصان پہنچاتا ہو جاتی ہے اور نتیجہ پھر اس صورت سے  
 مختلف ہوتا ہے جو پہلے سے صراحتہ پیش نظر ہوتی ہے لیکن ہے کہ پیش نظر مقصد ایک عام  
 و مبہم طریقہ سے طے ہو جائے لیکن اس خیال کی تابید ہر بات سے ہوتی ہے کہ  
 عالم کا غائی مقصد کی جستجو و سوزنا مل اور اپنی بنیاد پر مبنی ہے۔

142

جو شخص یہ کہتا ہے کہ عالم کی ہر شے ایک ہی مقصد کی انجام دہی میں مصروف ہے،  
 اور یوں غائی اتنی دکانوں کرتا ہے وہ یا اب ایسا دعا کرتا ہے جسکے خطرہ کا خود اسی کو مقابلہ  
 کرنا پڑے گا۔ چونکہ عالم کے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار اغراض کے مطلق ہمساری  
 واقعیت روز افزوں طور پر متعین شکل اختیار کرتی جاتی ہے اسلئے جو متکلمین عالم کے  
 غائی اتنی دکانوں میں نہ نہیں میں اعلان کرتے ہیں انکے لئے اس اتحاد کی نوعیت کا صحیح  
 تصور یوں مافیہ نہ تا کہ ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بہتیں برائیوں سے آگے  
 چکر و زنجیرت بھلائیوں تکلیفی میں پاشی سے شربت مرہ دار ہو جاتا ہے، ذرا سا  
 ملکہ یا سختی ہماری سخی و نہ ہر میں عطف سدا کرتی ہے۔ ہم اجمالاً یہ کلیہ بنا سکتے ہیں کہ  
 عالم میں جو ہیں ان سے وہ سبکی و تکیسلی کا محض وسیلہ ہے، لیکن حاضر کی برائیوں کا  
 پیدائنا جہاں سے کہ انہیں و نیچہ کے انسان پر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے۔ خدا کے  
 طریقے ہم انسانوں کے طریقے نہیں ہیں لہذا ہر کو اپنی زبان بند رکھتی جائے یہی وہ  
 حد ہے، جہاں تک سفر ابوت پہنچاتا ہے اور اس سے آگے بڑھنے اور۔  
 روئیں باورانی نصب لعینیت بھی نہیں نیچائی۔ جس خدا کو ایسی ہے ضرورت ہونا کیوں  
 میں لطف آتا ہو وہ ہم انہیں کے رجوع کے لائق نہیں ہو سکتا، اسکی یہ زندہ ولی حد  
 سے زیادہ ہوگی۔ بالفاظِ دیگر و مطلق خود اپنے مقصد کے لحاظ سے عوالم الناس کا  
 انسان کا خدا بہر حال نہیں ہے۔

143

۷۔ شاید سماجی اتحاد بھی پایا جاتا ہے، وروہ غائی اتحاد سے بہت متاثر ہے۔  
 شاید سب کی سب ایک ہی انسانیت بیان کرتی ہیں انکے اجزا اس قدر باہم مربوط  
 ہیں کہ سب کا مقصد ایک ہی ہے، وہ صراحتہ ایک دوسرے کے ہاتھ میں کھلتے ہیں۔

اگر نظر بازگشت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی سداوقعات کسی شخص کے تحت نہ تھا تاہم وقوع کی حد تک اُسے کی طرح ان وقعات میں بھی آغاز، درمیان اور انجام ضرور تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ تمام قصے ختم ہو کر رہتے ہیں اور اس لحاظ سے کثرت پسندی کا نقطہ نظر زیادہ فطری معلوم ہوتا ہے۔ دنیا ایسے جزئی قصوں سے معمور ہے جو پہلو بہ پہلو جاری رہتے ہیں، لیکن انکا آغاز و اختتام مختلف اوقات میں ہوتا ہے۔ وہ جابجا ایک دوسرے سے ملتے اور الگ ہوتے ہیں لیکن ہم انہیں اپنے ذہن میں پوری طرح متحد نہیں کر سکتے۔ اگر میں اپنی تاریخ زندگی کا نتیجہ کرنا چاہتا ہوں تو مجھے خود اپنی تاریخ زندگی سے عارضی طور پر توجہ پھیر لینا پڑیگی۔ توہم بچوں کے سوچ نگر کو بھی ناگسٹین کی توجہ کبھی ایک کبھی دوسرے کی طرف زیادہ منسلک کرنا پڑتی ہے۔

144 اس سے توجہ یہ نکلتا ہے کہ جو شخص اسکا مدعی ہے کہ اسکا عالم ایک ہی داستان ہے وہ ایک اور ایسے وحدت پسندانہ عقیدہ کا اعلان کرتا ہے جسکے خطرہ کا اسی کو مقابلہ کرنا ہوگا تاریخ عالم کو کثرت پسندانہ نقطہ نظر سے اس طرح دیکھنا آسان ہے کہ یہ ایک ایسی ہی ہے جسکا ہر رشتہ جداگانہ وجود رکھتا ہے، لیکن یہ تصور، نسبت بہ مثال کے طور پر، ایک قطعاً جداگانہ واقعہ سبب اور بھیر سبب اور اس کی سبب سے ہونے والی کسی غیر منقسم ہوتی ہے۔ اس بارے میں غم آئینہ کی مثال کے ہیں نہ وہ کبھی ہے نہ خور ویا کا ماہر ایک جنین کو پہلے صد ہا متقاطع حصوں میں تقسیم کرتا اور پھر اسے ذرات میں ایک ٹکڑوں گل تیار کرتا ہے، اُن کے اجزاء میں جو ایک کون ریاضی کو اطلاق ہو سکتا ہے، اسی کے ایسے ریشے منوہ ہوتے ہیں جو نیٹ میں ایک انگ اور صرف لبان میں ایک ہی خود ماہر علم آئینہ، جب کسی بچہ کے نشوونما کا نتیجہ کرتا ہے تو اسے ہر وہ لکھ و محض کی تاریخِ نوبت بہ نوبت بیان کرنا پڑتی ہے۔ اس نے مطلق جہالیاتی ایسا زخمی محض ایک نسخہ بدی نصب العین ہے۔ عرض عالم میں اُسے زیادہ ذریعہ کی شان ملی جاتی ہے۔

145 بس اس حد تک میں یہ نظر آتا ہے کہ دنیا اپنے نظامات، انتظامات، اور ڈراموں کی بدولت کیسے متحد ہے۔ ہمیں شک نہیں کہ ان صورتوں میں دنیا متحد ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ فی الواقع اس سے زیادہ ہے۔ یہ فرض کرنا عجیب نہیں کہ اس سے



نظام مقصد یا فائدہ پایا جاسکتا ہے، لیکن جو کچھ میں کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جب تک موجودہ شہادت سے بہتر نہ مل جائے، اس وقت تک اسکا ادعا مجتہد پسندی میں نہ ملے۔

۱۔ گزشتہ سو برس سے وحدت پسندی اس پر زور دے رہی ہے کہ ہر ایک واحد عالم دہانے والی ذات موجود ہے اور اشیاء کثرت نام ہے صرف اسکے علم یا خیالات کا، گویا کائنات اس ذات کا ایک خواب ہے اور بحیثیت اس ذات کی مسنوعات کے ساری اشیاء ایک نظام ایک مقصد یا ایک قصہ کے تحت ہیں۔ ایک ہمہ دال وحدت کا یہ خیال وہ سب سے زیادہ شاندار کارنامہ ہے جو وحدت پسندی نے فلسفہ میں انجام دیا ہے۔ اس ہمہ دال کا دوسرا نام مطلق ہے جو لوگ مطلق کے قائل ہیں ان کا یہ قول ہے کہ ہم ایسے زبردست دال کی بناء پر مطلق کو تسلیم کرتے ہیں جن سے کوئی سلجھے ہوئے خیالات کا آدمی گز نہیں کر سکتا۔ مطلق کا نیا عالمی حیثیت سے نہایت دور رس نتائج رکھتا ہے۔ جس سے بعض کی طرف میں دوسرے محاضرہ میں توجہ دلا چکا ہوں اگر یہ صحیح ہوا تو اس سے نہایت قسم کے فرق پیدا ہونگے جو ہمارے لئے قلعہ اہم ہیں۔

۱۴۶ میں یہاں وہ تمام منطقی دلائل بیان کر رہا ہوں جو اس طرح کی ہستی کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں، لیکن یہ کہہ سکتا ہوں کہ ان میں سے کسی ایک بھی مجھے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ بطور کثرت پسندی کا یہ خیال محض ایک مفروضہ ہے کہ دنیا میں کسی ایسے نقطہ نظر یا مرکز سلطنت کا وجود نہیں جسکی بدولت عالم کی تمام اشیاء یک وقت سامنے آسکیں، اسی طرح وحدت پسندی کا یہ خیال بھی محض ایک مفروضہ ہے کہ ایسی ایک ذات موجود ہے جو تمام اشیاء کی عالم ہے۔ پروفیسر وائلس کا قول ہے کہ خدا کا کلی ضمیر ایک بہت ہی منور شفاف شعوری لٹو کا نام ہے یہی وہ دانشی وحدت ہے جس پر عقلیت کو اصرار ہے بخلاف اسکے تجربات ایسی دانشی وحدت سے ملنے ہو سکتی ہے جس سے ہم ان مافوق میں۔ ہر چیز کسی عالم کو کسی دوسری چیز کی حیثیت میں معلوم ہوتی ہے، لیکن ممکن ہے کہ بالآخر یہ عالم اتنے کشیدہ ہوں جو وحدت میں محو ہوں یا سکیں اور ان میں سب سے بڑا عالم ہر چیز کو یورپی طرح نہ جانتا ہو یا جتنا جانتا ہو اس کو ان واحد میں مستحضر نہ کر سکتا ہو، پس اس سے ذہول ہو سکتا ہے۔ ان میں سے خواہ کوئی صورت ہو عالم کی دانشی وحدت ہر حال قائم رہے گا، اسکے اجزائے معلومیت کی بدولت باہم بوجا ہوں گے، البتہ

ایک صورت میں وہ کلیتہً متحد ہونے لگے، اور دوسری صورت میں جو شک و شبہ ان میں ہونے لگے۔  
 جیسا میں ابھی کہہ چکا ہوں، ایک روحانی اور دوسری مادی دنیا میں دونوں کے ایک معنی  
 میں) عالم ذات کا خیال ہمارے زمانہ کی، بہت سی پند ہی کا بہت بڑا پرزہ ہے۔ اس  
 خیال نے جوہر کے کس تصور کو نمایاں کیا، اور کیا اسے جوہر کے کس تصور کا تصور  
 زور دیتے تھے، اور جس سے عالم کو متحد کرنے میں، اتنا دریا میرا بہاؤ تھا، جس سے تصور کی رو  
 سے موجود صرف ایک عالم گیر جوہر تھا جس کا وجود و قائم بالذات تھا، باقی تمام دریافتیں تجربہ  
 کی محض اشکال یا صورتیں تھیں جو اس جوہر کے ساتھ قائم تھیں۔ آخری میں فلاسفہ کی تائجی  
 تنقیدوں نے جوہر کے کس تصور کا خاتمہ کر دیا ہے؛ اب جوہر سے مراد صرف یہ واقعہ ہوتا  
 ہے کہ آثار یا مظاہر جن کا علم ہمیشہ واقعی مجموعوں اور مرکبات کی شکلوں کے رنگ میں ہوتا ہے،  
 اور یہ یقینہ وہی شکلیں ہوتی ہیں جنہیں ناقص انسانوں کو ان مظاہر کا یکجائی خیال یا تجربہ ہوتا  
 ہے۔ سلسلہ تجربات کا جسطرح وہ الفاظ خیز ہیں جن میں ان اتصال کی شکلوں سے ربط  
 پیدا ہوتا ہے اسی طرح خود یہ اتصال کی شکلیں بھی جڑ ہیں۔ تائجیت کے نقطہ نظر سے  
 موجودہ تصویریت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اتنی دنیائیں کو اجزائے عالم کے کسی پس پر  
 اور ناقابل تصور مبدد کے ساتھ قیام پر (خواہ اس قیام کے کوئی معنی ہوں) غنی قرار  
 نہیں دیا؛ بلکہ اجزائے عالم میں ایسے طریقوں سے باہم وابستگی پیدا کی جن کا براہ راست  
 استحضار ہو سکتا ہے۔

148

اسلئے دنیا اس حد تک ایک ہے جس حد تک کہ ہر کو اس کے ربط ہونی کا تجربہ ہوتا ہے۔  
 اور یہ اتنے ہی میں اتصالات کی وجہ سے ایک ہے جتنے نظائر تائجیت کے ہیں، اتنے میں  
 اتصالات کی وجہ سے ایک نہیں ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہر پائے پر، ہر دنیا، ہر وقت و کثرت  
 ایسی حیثیات سے پیدا ہوتی ہے جس سے ہر چیز کے وجود کے جتنے ہیں، وہی وہی وحدت ثابت  
 اور خاص کثرت۔ اور اس کی وحدت کے نقطہ نظر میں اس کی تحقیق تائجی فلسفہ کے  
 اتنے ہی نتائج ایک دوسرے سے نماز ناموں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مسئلے جب ہم تائجی  
 نقطہ نظر سے یہ سوال کرتے ہیں کہ دنیا کی وحدت میں کس حیثیت سے معلوم ہے؟ اس  
 وحدت کے کیا علیٰ مستقیم پیدا ہوتا ہے؟ تو ہمیں وحدت کو ایک شاندار حصول  
 قرار دینے کی وجہ سے کھیرانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی اور ہم ٹھیکان کے ساتھ تجربہ کی



دنیا میں چلے جاتے ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ جب قدر اتحاد و ارتباط کا اس وقت ہم کو خیال ہوتا ہے اس سے کہیں زیادہ تجربہ کی دنیا میں پہنچ کے نظر آئے ہو لیکن اصول تائیدیت کی رو سے تجربہ سے پہلے مطلق وحدت کے وجود ہی کرنے کا حق ہم کو حاصل نہیں۔ 149

مطلق وحدت کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ اس کا صحیح اندازہ اس قدر مشکل ہے کہ آپ حضرات میں سے اکثر غالباً اس سلیم خیال پر قناعت کر لیں گے جس کا بھی ذکر آچکا ہے، تاہم آپ کی قناعت میں کچھ ایسا بھی ہونے چاہئے جن کی وحدت پسندی اتنی بنیادی ہوگی، کہ وہ وحدت کثرت کا ایک درجہ پر رکھنا گوارا نہ کریں گے۔ جس اتحاد کے مختلف مدارج یا مختلف اصناف ہوں جو غیر موصولات تک پہنچ کے ٹھہ جائے جس کا سلسلہ صرف ایک مسلسل چیز ہے دوسری متصل چیز تک۔ باری عزہ سے ہونے والی معنی بہت سی صورتوں میں داخلی رابطہ نہیں بلکہ محض خارجی پیوستگی ہوں جو غرض میں زنجیر کے حلقوں کا سا ارتباط پایا جائے، نئے نزدیک وہ اتحاد ہمارے خیال کی ضرورت ایک درمیانی منزل ہوگا۔ انہی رائے میں عالم کی وحدت کا مرتبہ اسکی کثرت کے مرتبہ سے بالاتر ہے اور جس طرح وحدت کا مرتبہ بالاتر ہے اسی طرح اسکی صداقت میں زیادہ گہرائی ہونا چاہئے اسی طرح اسے عالم کا زیادہ حقیقی پہلو ہونا چاہئے۔ تائیدی نظریے جو عالم ہم کو ملتا ہے اسکی عقل حیثیت کو آپ ناقص یقین کرتے ہیں حقیقی عالم کو ایک ایسی واحد ہستی آپ کے نزدیک ہونا چاہئے جو بالکل متحد ہو اور جسے اجزائے تامہ یکجان ہوں۔ صرف اسی صورت میں ہمارے نزدیک عالم مکمل طور پر عقل ہوگا۔

150  
اس میں ذرا کلام نہیں کہ بہت سے لوگوں کے لئے از حد وحدت پسندی بڑی چیز ہے۔ ایک زندگی، ایک حقیقت، ایک محبت، ایک اصول، ایک شے، ایک خدا (یہ الفاظ میں عیسائی مذہب کے ایک دور قریب ممال سے نقل کر رہا ہوں جو میرے پاس آج ہی کی ڈاک میں آیا ہے) کا عقیدہ ہیں شک نہیں کہ تائیدی طور سے ایک جذباتی قیمت رکھتا ہے اور کہیں بھی شک نہیں کہ اس قیمت میں ایک کے لفظ کو بھی اتنا ہی دل ہے جتنا اس عبارت کے دوسرے لفظوں کو؛ لیکن اگر ہم ذہنی حیثیت کے یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ایک کی اس سہرا کے کیا مراد ہے تو ہمیں اپنے تائیدی طریقوں کے کام لینا پڑے گا کہ اس سے یا تو صرف یہ ایک کا نام

یعنی وہ مخالف اور ہو گا جو سوچو و بحث چہ تہم پر برنی قابل گفتی، اتصال است و ارتباط  
کا مجموعہ یا ایک مبداء، ایک مقصد یا عادت والے ایک عالم کی طرح کوئی ایسا محل اتصال مرا  
ہو گا جو ہمہ گیر ہو گا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ اصل اس سوال پر ذہنی حقیقت سے  
غور کرتے ہیں انہیں یہ اصل اتصال ایک جاننے والے کی شکل میں نظر آتا ہے،  
ان کے نزدیک جاننے والے کے ایک ہونے میں اتصال کی باقی دیگر شکلیں  
شامل ہو جاتی ہیں۔ اس ایک جاننے والے کی دنیا کے تمام اجزا گسل ل کر منطقی،  
جمالیاتی، اور غائی حیثیات کی ایسی جامع و احد تصویر بن جاتے ہیں جو اس جاننے والے  
کا دائمی خواص ہے۔

لیکن عالم مطلق کی اس تصویر کی نوعیت کا استحضار ہمارے لئے اس درجہ محال  
ہے کہ ہم اچھی خاصی اس طرح یہ فرض کر سکتے ہیں کہ وحدت پسندی کا جو تلامبض اشخاص  
پر ہے اور غالباً ہمیشہ رہے گا اسکا سرچشمہ ذہنی سے بہت زیادہ سری اسباب ہیں  
وحدت پسندی کی بطن میں جس تشریح کے لئے انسان کو سری یا صوفی ہونا چاہئے۔  
مذہب کے مطالعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ جن لوگوں کی طبیعت میں کم و بیش صوفیانہ رنگ  
پایا جاتا ہے، ان کا میزان وحدت پسندی کے تسلیم کرنے کی طرف ہوتا ہے۔ بہت  
و تصوف پر عام بحث کا یہ موقع نہیں لیکن میں یہاں ایک صوفیانہ احاطہ نقل  
کر رہا ہوں جس سے یہ اندازہ ہو سکیگا کہ میری مراد کیا ہے۔ وحدت پسندانہ نظامات  
کا بہتر نمونہ ہندوستان کا فلسفہ ویدانت ہے اور قدیم و جدید کے بہترین  
مذہب جو کہ ہندوستان میں چھینے چھوڑے ہوئے ہیں۔ ہندوستان میں انہی کے لئے  
ویدانت کا یہ لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اس کا حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں انہی کے لئے  
بلکہ اس کے علاوہ اور دھرم کے بیان کرتے ہیں۔ ہندوستان میں انہی کے لئے  
مخالفہ میں یوں بیان کیا تھا کہ :-

بھلا اس شخص کے لئے اب مصیبت و شقاوت کہاں ہو کائنات کو ایک  
زندگی کو ایک اور ہر چیز کو ایک دیکھتا ہے ؟۔۔۔۔۔ مصیبت کا سارا سامان تو  
وہ تفریق ہے جو مرد اور عورت، مرد اور بچہ، ایک قوم اور دوسری قوم، زمین اور چاند  
چاند اور سورج، ایک نورہ اور دوسرے نورہ، میں کی جاتی ہے۔ ویدانت کا یہ فیصلہ ہے



اس تفریق کا وجود نہیں، کوئی حقیقی شے نہیں، صرف سطحی اور ظاہری چیز ہے۔ اگر آپ اندر سے دیکھیں گے تو نظر آئے گا مرد، عورت، بچے، قومیں، امیر، غریب، اعلیٰ، ادنیٰ، خدا اور انسان سب ایک ہی ہیں، سب ایک ہیں!! بلکہ اگر آپ کافی گہری نظر ڈالیں گے تو معلوم ہو گا، جانور، تکب، ایک ہی ہیں۔ جو شخص اس وحدت کا دراک کریتا ہے پھر دہو کے میں نہیں رہتا۔۔۔۔۔ اسے کیا دھوکا ہو گا؟ کوئی چیز دھوکا دیکے گی؟ وہ تو ہر چیز کی حقیقت، ہر چیز کا جہد جان گیا۔ اس کے لئے شقاوت بھی کہاں؟ اسے خواہش ہی یا ہے؟ اس نے تو ہر شے کی حقیقت کا سراغ ملا، تک پہنچا لیا۔ جو مرکز ہے تمام اشیاء کی وحدت ہے، جو ابدی مساوت، ابدی علم، ابدی وجود ہے۔ وہاں نہ موت ہے نہ مرض، نہ غم، نہ مصیبت، نہ حرص، نہ ہوس،۔۔۔۔۔ مرکز میں نہ کوئی شے غم کی ہے نہ ماتم کی، وہ حقیقت ہے ہر شے میں باری و ساری، محض وحدت، بے صورت، بے جسم، بے داغ۔ وہ عالم، وہ بڑا شاعر، موجود بالذات۔ وہ جو ہر ایک کو اس کا حق دیتا رہتا ہے۔

153

فرا دیکھئے وحدت پسندی کی یہ نوعیت کیسی اصولی ہے۔ تفریق وحدت سے صرف مطلوب نہیں، بلکہ اسکے وجود ہی سے انکار ہے، اکثریت ہے ہی نہیں۔ ہم ایک کے اجزا کہیں کہ اسکے اجزا ہی نہیں، لیکن ہمارے وجود سے ایک متنی کر کے انکار ممکن نہیں، اس لئے ہم سب ایک، ناقابل تقسیم، ایک، بیکل ایک ہیں، مطلق ایک، اور میں یہ مطلق ایک، یقیناً یہ ایک ایسا مذہب ہے جسکی لچا ط خداست، بڑی تاجی قیمت ہے، اس سے کامل امن و سلام پیدا ہوتا ہے، یہاں کہ ہمارے تو بھی ایک اور مقام پر فرماتے ہیں کہ:-

”انسان جب عالم کی اس واحد و غیر محدود ہستی اور اپنی ذات کو ایک دیکھنے لگتا ہے، جب تمام چیزیں خود ہو جاتی ہیں، سب تمام انسان، تمام فرشتے، تمام دیوتا، تمام جانور، تمام ذلت، غرض تمام جنات، اس وحدت میں بدل جاتے تو اس وقت سا خوف غائب ہو جاتا ہے۔ وقت کس کا ہو گا؟ کیا میں اپنے اچوتنہاں پہنچا سکتا ہوں؟ کیا میں اپنے اچوتنہاں رہ سکتا ہوں؟ یا میں اپنے آپ کو اذیت دے سکتا ہوں؟ کیا آپ خود اپنے سے ڈرتے ہیں؟ غم بھی غائب ہو جاتا ہے، مگر کس چیز سے ہو سکتا ہے؟ عالم میں ایک میں ہی تو موجود ہوں، جس میں غائب ہو جاتا ہے، جس میں پر ہو، کیا خود اپنے پر اس وقت تمام

154

ہمارا خیال غائب ہو جاتی ہیں کس سے ناراض ہوں خود اپنی ذات سے؟ میرے ہوا  
دنیا میں اور کوئی نہیں۔۔۔۔۔ اس تفریق کو مٹا دو اس دھم کو فنا کر دو کہ دنیا میں کثرت  
ہے جو اس عالم کثرت میں اس واحد کو اس عالم بخیر میں ایک ذات خیر کو دیکھتا ہے جو  
اس عالم خلل میں اس حقیقت کو پالیتا ہے؛ ابدی امن اسی کے لئے ہے؛ اور کسی کیلئے  
نہیں! کسی کے لئے نہیں!!

اس طرح کے ترانہ وحدت کا ہم سب کے کانوں کو کچھ نہ کچھ ذوق ہے۔ اس سے  
 ہمارے اندر بلند می اور از سر نو اطمینان پیدا ہوتا ہے تصوف کی ہم سب میں کم از کم استعداد  
 ضرور موجود ہے اور جب ہمارے تصوریت پسند مطلق کے ثبوت میں اپنے دلائل بیان  
 کرتے ہیں اور سب سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر خفیف سہ تھی بھی کہیں تسلیم کیا جائے  
 تو اسکا منطقی نتیجہ مطلق وحدت ہوگی بلکہ اگر خفیف نہ بھی اعتقاد تسلیم کیا جائے تو اس کا  
 منطقی نتیجہ مکمل اعدائے افراق ہونا تو مجھے یہ سمجھنا ہے کہ ان اپنے ذہنیں استدلال  
 کی محسوس کمزوریوں پر ملنے نکلنے نہیں جاتی۔ ان کے عینا انسا رت یہ چاہتے ہیں کہ مطلق  
 وحدت خواہ منطقی حیثیت سے صحیح ہو یا غلط اس سے بے مبالغہ ثابت ہونا چاہئے۔ کم از کم  
 انواقی تفریق پر وحدت ضرور غالب آجاتی ہے۔ مذہب نیستی راہم کو وہ صوفیانہ ذوق  
 ملتا ہے جس کو ذہن جس زندگی کا کئی و مسلسل و اتحاد کہا جاسکتا ہے یہ ذوق ہمارے  
 اندر وحدت پسندانہ قول کو شک پیدا ہو جاتا ہے، انکی سند ہے، گئے تھک جاتا ہے  
 اور عقل یا ذہن اعتبار راست دوسرے درجہ پر رکھتا ہے۔

اب اس مجاذہ میں زیر بحث مسئلہ کے مذہبی و اخلاقی پہلوؤں کے متعلق کچھ نہ کہوں گا، البتہ آخری محاذہ میں بعض اور باتیں بیان کروں گا۔

بافضل اس سہ سے قلع نظر کریجئے، جسکے تعلق قیاس کیا جاتا ہے، کہ مختتم طور پر صوفیانہ بصیرت میں موجود ہوگی؛ اور اس مسئلہ وحدت و کثرت پر غائص و مہمنا نقطہ نظر سے غور کیجئے، آپ صحت طرح پھر دیکھئے کہ تائید کثرت کی جگہ اس میں کہاں ہے۔ چونکہ اسکی رو سے نظریات کامیسا ران کا ملکی فرق ہے اسلئے ہم دیکھتے ہیں کہ اسے وحدت پسندی اور کثرت پسندی دونوں سے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اجزائے عالم میں جس حد تک کسی معین تعلق کی بناء پر ہم دیکھ سکتے ہیں وہ اس حد تک عالم ایک ہے جس حد تک



اس طرح کی وابستگی نہیں اس حد تک ہمیں کثرت ہے۔ اور سب سے آخریہ کہ عالم کا اتحاد و تعلق کے ان نظامات کی بدولت روز افزوں ہے جو انسانی استعدادی کے ہاتھوں قائم ہو رہے ہیں۔

سہ ماہی کے عالم کے بالمقابل ایسے دیگر عوالم فرض کر سکتے ہیں جن کی شکل میں اتحاد کی مختلف قسمیں اور مختلف درجے مجسم ہو گئے نظر آتے ہوں۔ اس طرح کے عالموں میں سب سے پست وہ عالم ہو گا جس میں صرف سمیت پایا جاتی ہو، اور جس کے اجزا کی شیرازہ بندی محض وہ عظمت سے ہوتی ہو۔ ایسا عالم اس وقت بھی ہمارے داخلی زندگیوں کا مجموعہ ہے۔ تخیل کا زمانہ و مکان خواب۔ بیداری کے واقعات و اشیاء، قدرت باہم ہی کم و بیش غیر مربوط نہیں ہوتے، بلکہ ایسے مائل خیالات سے کہ ان سے دور نہیں نکلتے۔ اور اس وقت میں پائے جاتے ہیں۔ اس وقت بھی اس تلبہ میں اختلاف خیال ابھر رہا ہے۔ اب کے ذہن میں آ رہی ہیں وہ اگرچہ باہم منسلک ہیں لیکن انہیں نہ تاثر ہے اور نہ تعارض وہ یکجا ہیں مگر انہیں کوئی نظم ہے اور نہ ان کا کوئی عمل ہے وہ اس مطلق کثرت کے بہت ہی قریب ہیں جس کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ یہ بات ہمارے ذہن میں نہیں آتی کہ ان کا ہیں ایک ساتھ کیوں علم ہو اور اس سے بھی کم یہ بات کہ اگر ساتھ ہی علم ہوا بھی تو ایک نظام کلی کی حیثیت سے کیوں ہو۔

157

لیکن ہمارے احساسات اور حسانی افعال کے اضافہ کے بعد اس اتحاد کا پایہ بہت بلند ہو جاتا ہے۔ ہمارے مسہوعات اور افعال زمانہ و مکان کے ایسے عمل میں واقع ہوتے ہیں جہاں ہر ایک واقعہ کو اپنی اپنی تاریخ اور اپنی اپنی جگہ ملتی ہے۔ ان سے اشیاء بنتی ہیں، اچھے اقسام ہوتے ہیں اور انکی تضعیف ہو سکتی ہے، تاہم اشیاء و اقسام کی ایک ایسی دنیا کا تخیل ممکن ہے جس میں وہ تعلیلی فعل و انفعال معدوم ہو جس سے ہم اس قدر مانوس ہیں۔ اس قسم کی دنیا میں ہر شے دوسری شے کے لئے بے اثر و بے عمل ہوگی، کوئی شے دوسری شے پر موثر نہ ہوگی یا اگر ہوگی تو محض میکانیکی طور پر، اور تخیلیاتی عمل قطعاً نہ ہوگا۔ اس طرح کا عالم ہمارے عالم کی نسبت بہت کم متحد ہو گا۔ علاوہ بریں ممکن ہے کہ بالکل طبیعیاتی و تخیلیاتی فعل و انفعال ہو لیکن خوش نہ ہوں یا ہوں لیکن تمام تر شخصی ہوں، اور انسانی زندگی میں نہ ہو۔ ان کے لئے جو ان کے لئے ملتا ہے وہ انسانی ملک و مملکت ہوگا۔

115

اور محبت معدوم ہو، یا محبت بھی موجود ہو لیکن ایسے نظامات و روایات معقود ہوں جو محبت کو منظم کر سکیں۔ گو یہ درجے بالاتر درجوں کی نسبت بہت معلوم ہوں لیکن انہیں سے ایک بھی یکسر غیر عقلی یا محض پر غمت نہ کہا جاسکتا؛ مثلاً اگر ہمارے نفوس کسی عالم میں اشراقی طور پر ایک رشتہ میں اس طرح منسلک ہو جائیں کہ ایک نفس نو دوسرے نفس کا خیال خور یا بعض شرائط کے ماتحت فوراً معلوم ہو جایا کرے تو اس عالم سے ہمارا موجودہ عالم بہت معلوم ہو گا۔

جب قیاسات کی دوا کے لئے ماضی کی ساری اذلی مدت موجود ہے تو یہ خیال پکانا بیجا نہیں ہو سکتا، کہ اتحاد کے جن مدارج کا تحقق ہمارے دنیا میں ہو چکا ہے ان کا نشو و نما بھی اسی طرح بتدریج نہیں ہوا ہے جس طرح اس وقت انسانی ضروریات کے موافق انسانی نظامات کا نشو و نما ہوتا رہتا ہے۔ اگر اس قسم کا مقروضہ سمجھا ہو تو مجموعی وحدت اشیاء کے آغاز کے بجائے انجام میں نظر آئے گی۔ بالفاظ دیگر مطلق کی جگہ آخری کو ملے گی، اگرچہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے یعنی واقعہ کے مشمول کا زائد سے زائد تھی و تاہم ان کے زمانی علائق بالکل متغلب ہو جائیں گے۔

وحدت عالم پر اس تائجی بحث کے بعد آپ کے ذہن میں یہ آجانا چاہئے کہ میں نے دوسرے محاذ پر اپنے دوست جی۔ پاپین کے الفاظ استعارے کے یہاں کہا تھا کہ تائجیت سے نظریات کی سختی میں کمی آجاتی ہے۔ وحدت عالم کا اثبات علی العموم صرف مجرد حیثیت سے کیا جاتا ہے گویا جو شخص کہیں چون و چرا کرتا ہے وہ حق ہے۔ وحدت پسندوں کے مزاج میں اتنی سختی ہوتی ہے کہ وہ بین اوقات بیخ و تاب کہانے لگتے ہیں لیکن کسی تعلیم کے اس طرح قال ہونے سے مشغول بحث یا تحقیق امتیازات کا امکان باقی نہیں رہتا۔ نظریہ مطلق تو ملی انخصوص ایسا عقیدہ تھا جس کا اوجا تعلیمی اور حکام آئینہ انداز میں ہو۔ جو شے ایک اور سب ہو، وجود و علم کے لحاظ سے اول ہو، منطقی حیثیت سے ضروری بالذات ہو اور اپنے سے کمر تمام اشیاء کو باہمی ضرورت کے شیرازہ میں باندھنے والی ہو، وہ اپنی داخلی سختی میں کسی کی اجازت کیسے دے سکتی ہے۔ شرت کا خیف سے خیف شبہ مجموعیت کی گرفت سے اجزا کی سرسوزاوی اس کے برباد کرنے کے لئے کافی ہوگی۔ اسی مطلق اختلاف مدارج کو برداشت ہی نہیں کر سکتا۔ اسے یہ معنی



ہونگے، گلاس بھر پانی میں اگر بیضہ کا صرف ایک کیڑا ہو، تو آپ اس پانی کو مطلقاً صاف نہیں گئے، جس طرح یہ پانی اتنی ہی صحت کے لئے مہلک ہو گا، اسی طرح مطلق کے چھوٹے سے چھوٹے بڑ کی کم سے کم آزادی بھی مطلق کے لئے تباہ کن ہوگی۔

اسکے برعکس کثرت پسندی کے مزاج میں اس محکمہ تشدد کی ضرورت نہیں۔

اگر آپ یہ مان لیں کہ اشیاء میں کسی حد تک علیحدگی کسی حد تک آزادی کسی حد تک آزادانہ تاثیر و اثر کسی حد تک حقیقی جدت یا حقیقی موقع (خواہ کتنا ہی کم ہو) پایا جاتا ہے تو میں اتنے سے کثرت پسندی کی تشفی ہو جائے گی، اور وہ آپ کو اجازت دے گی کہ حقیقی اتحاد کی حقیقی مقدار چاہیں تسلیم کریں۔ البتہ اسکے نزدیک مقدار اتحاد کی تعیین تجربہ کے اصول پر ہو سکے گی۔ ممکن ہے اتحاد کی مقدار بہت زیادہ بلکہ عظیم الشان ہو، لیکن اگر اتحاد کے دوش بدوش علیحدگی کی حقیر سے حقیر مقدار، ماضی سے ماضی نشو و نما کا ذرا سا بھی ایسا نشان باقی رہ گیا، جو مغلوب نہیں کیا جاسکتا تو بس وحدت مطلقہ کا خاتمہ ہے۔

161

ظاہر ہے کہ اتحاد و عدم اتحاد کے باہمی توازن کی تجربی تحقیقات تک نتائجیت کو کثرت پسندی کی صف میں کھرا ہونا پڑیگا۔ اسے تسلیم ہے کہ ایک عالم ایک اصل اور ایک ایسی کائنات کے مابین کمال اتحاد کا خیال ہی ایک دن سب سے زیادہ قابل قبول مفروضہ ثابت ہو سکتا ہے، لیکن اس اشار میں اسکے مقابل مفروضہ تعیین یہ خیال تسلیم کرنا پڑیگا، کہ کائنات کا اتحاد بافضل ناممکن ہے، اور شاید آئندہ بھی ہے۔ یہی دوسرا مفروضہ کثرت پسندی کی تعلیم ہے۔ چونکہ وحدت پسندی اس مفروضہ پر غور و خوض کو ممنوع اور خود اس مفروضہ ہی کو وارز و عقبت سے خارج قرار دیتی ہے اسلئے نتائجیت کو وحدت مطلقہ سے اعراض اور کثرت پسندی کی نسبت زیادہ تجربی روش کا اتباع کرنا پڑے گا۔

یوں ہم اسی عام فہم دنیا میں رہیں گے جہاں اشیاء باہم مربوط بھی نظر آتی ہیں، اور غیر مربوط بھی۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے اگر اشیاء اور ان کے ارتباطات پر نتائجی نقطہ نظر سے بحث کی جائے تو ان الفاظ کے کیا معنی ہونگے؟ آئندہ محاضرہ میں تعریف کی اس منزل کے متعلق نتائجی طریقہ سے کام لیا جائے گا جو فہم سلیم کے نام سے موسوم ہے۔

162

# محاضرہ ۵

## تائجیت اور فہم سلیم

165

ہم نے گزشتہ محاضرہ میں اس وحدت عالم پر عام انداز میں گفتگو کرنے کی بجائے جو اپنی پہلی مانگی کے باوجود شاندار ہے اتحاد کی ان مختلف اقسام پر بحث کی تھی جو عالم میں جلوہ گر ہیں۔ ہم نے یہ دیکھا تھا کہ ان اقسام اتحاد کے پہلو پہلو بہت سے اقسام افتراق موجود ہیں جو اقسام اتحاد کی طرح حقیقی ہیں۔ ایسے موقع پر اقسام اتحاد اور اقسام افتراق میں سے ہر ایک قسم کا ہم سے سوال ہوتا ہے کہ میری تصدیق کس حد تک ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے عمدہ تائجیت پسندوں کی حیثیت سے ہم کو تجربہ یا واقعات کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔

گوارا بھی مطلق وحدت باقی رہتی ہے لیکن اب اس کی نوعیت صرف ایک مفروضہ کی ہوتی ہے اور اس مفروضہ نے آج کل ایک ایسے ہمہ واں کی شکل اختیار کر لی ہے جو بلا استثناء تمام اشیاء کو ایک با نظام واحد واقعہ کی حیثیت سے دیکھتا ہے؛ اس ہمہ واں کا مطلق یا آخری کی حیثیت سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اس مفروضہ کے بالمقابل ایک اور دو سرا مقبول مفروضہ یہ بھی ہے کہ وسیع علم بھی جو کبھی تھا یا کبھی ہو گا وہ بھی جہل سے یکسر مشیر نہیں؛ معلومات کا کوئی نہ کوئی حصہ ہمیشہ نظر انداز ہو جاسکتا ہے۔

166

وحدت پسندوں کے نزدیک تو یہ کثرت پسندی لغو ہے، لیکن ہمیں واقعات کے روشنی ڈالنے تک واقعی وحدت پسندی کی طرح واقعی کثرت پسندی کے ساتھ بھی عزت کا سلوک



کرنا ہے اس لئے تائجیت جو اصلاً صرف ایک طریقہ عمل ہے اس نے بھی کثرت پسندی کے ساتھ  
دوستانہ تعلق ہی رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ لیکن یہ کہ عالم کے بعض اجزائیں کے ساتھ صرف  
واو عطف کا تعلق رکھتے ہوں اور ان کے وجود و عدم سے دوسرے اجزائیں کوئی داخلی  
تغیر نہ پیدا ہوتا ہو تاہم تائجیت کثرت پسندانہ ساخت عالم کے تعلق اس انتظامی نقطہ نظر  
کو سنجیدہ غور و غوض کے ناقابل قرار نہیں دے سکتی۔ یہ خیال ایک اور مزید مفروضہ کی طرف  
رہنمائی کرتا ہے جس کی رو سے واقعی عالم ابھی طور پر مکمل نہیں (جیسا کہ وحدۂ کا دعویٰ ہے) بلکہ  
ابدی طور پر غیر مکمل ہے اور نقصان و اضافہ کی تہنیش رکھتا ہے۔

بہر کیف عالم ایک لحاظ سے یقیناً غیر مکمل ہے اور اس کی عدم تکمیل ظہر میں شمس ہے۔  
اس مسئلہ کا زیر بحث آنا ہی اس مرکا ثبوت ہے کہ ہماری واقفیت بالفعل غیر مکمل اور اضافہ طلب  
ہے۔ جس علم یا واقفیت کو یہ شکل ہے اس کے لحاظ سے یقیناً عالم میں تغیر اور نمو ہوتا ہے۔ ہمارا  
علم جس طرح اپنی تکمیل کرتا ہے اس کے تعلق بعض ملاحظات سے (جب تکمیل معرض وقوع  
میں آئے) اسی قدر سیاق و سباق کی طرف بڑھتی ہوئی ہو سکتی ہے جو اس محضرہ کا موضوع ہے۔

167

یہ رستے علم کا نقطہات میں ہوتا ہے۔ یہ قسط بڑے ہوں یا چھوٹے، بہر حال علم محیط اور  
بالاستیعاب کبھی نہیں ہوتا، کچھ نہ کچھ پرانا علم دستور سابق باقی رہتا ہے۔ فرض کیجئے تائجیت کے  
متعلق اس وقت آپ کے علم میں نمو و اضافہ ہو رہا ہے، ان کے اس کے نمونے آپ کو اپنے  
ان خیالات میں مستعد ترسیم کرنا پڑ سکتی ہے، جن کو آپ پہلے حق سمجھتے تھے، لیکن یہ ترسیم  
رفتہ رفتہ ہوگی۔ مثال کے لئے میرے جی میں ضرور کوئی عجیب بات ہے شروع میں آپ کو کیا معلوم  
ہوا؟ غالباً مقبولی سے نئی معلومات چند نئی تعریفات یا امتیازات نقطہ ہائے نظر ہیں لیکن  
ان خیالات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ آپ کا باقی علم اپنی جگہ پر ہے اور آپ اپنے ان قدیم  
خیالات کو جدید کے ساتھ بہتہ بہتہ ایک صف میں کھڑا کریں گے۔ میں ان خیالات کے مجموعہ میں  
ایک خفیف ترسیم کی کوشش کر رہا ہوں۔

168

میرے خیال میں جب آپ میرے محضات کو سنتے ہیں تو ہر وقت آپ کے دل میں میری اہمیت  
وق بلیت کے متعلق کچھ سابق خیالات موجود ہوتے ہیں۔ ان خیالات کا میرے محاضرات کے تعلق آپ کی  
رہنے پر اثر پڑتا ہے لیکن فرض کیجئے میں تقریر کرتے کرتے فٹہ پاٹ دار آؤں، یہ گانے لگوں گے  
تھر آکس ہم نہ جائیں گے  
یہی اب دل میں مٹانی ہے

تو اس سے آپ کے سرمایہ واقفیت میں صرف ایک نئے واقعہ کا اضافہ نہ ہوگا، بلکہ آپ کو میری حیثیت کی ایسی تجدید کرنا پڑے گی جو سابق تجدید سے مختلف ہوگی؛ اور یوں تاجت کے متعلق آپ کی رائے میں تبدیلی ہو جائیگی اور اپنے بعض خیالات از سر نو ترتیب دینا پڑیں گے۔ ایسے مواقع پر آپ کے قدیم خیالات اور جدید تجربات میں سخت کشمکش ہوتی ہے اور اس کشمکش سے آپ کے نفس پر بار بار بوجہ تکلیف دہ بار پڑتا ہے۔

169

غرض ہمارے ذہن کا ثبوت یہ رہتا ہے لیکن اس کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے گو ہم اس قویح کو حتی الامکان محدود رکھنا چاہتے ہیں؛ چنانچہ ہم اپنے قدیم مقصبات و اختیارات کی طرح اپنے علم میں کم سے کم تغیر کرتے ہیں۔ ایسے مواقع پر تجدید اسے زیادہ رقعہ دوزی اور پیوند سازی ہوتی ہے؛ جدید خیالات نہ رہنا چاہتے ہیں یہ قدیم خیالات کو اپنے رنگ میں رنگتے ہیں؛ مگر خود بھی ان کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ہمارا ماضی خود اندیشی اور تعامل دونوں سے کام لیتا ہے، واقفیت کا جو قدم آگے ہوتا ہے، اس کا بخام توازن ہوتا ہے؛ لیکن اس توازن میں جدید کا اضافہ خام حالت میں شاذ ہی ہوتا ہے؛ بلکہ وہ مستقیم کے ساتھ شیر و شکر ہو کے باہم جو ایک معجون کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

170

اس طرح جدید حصہ اقدیس جدید تجربات اور قدیم صداقتوں سے ملے پیدا ہوتی ہیں اور دونوں ایک دوسرے میں تبدیل پیدا کرتی ہیں۔ چونکہ بس زراہ میں رائے ہی اصول پر بنتی ہے؛ اس لئے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ ہمیشہ اسی ذریعہ بدلتی ہوگی جس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ بعد کے تمام تغیرات کے باوجود پہلے کے خیالات بالکل عدم نہیں ہوتے؛ بلکہ ان کا جدید خیالات کی شکل میں باقی رہنا ممکن ہے جس طرح ہماری پانچوں انگلیاں کان کی ٹہیاں دم کی جڑیاں اور اسی طرح کی پس ماندہ خصوصیات باقی ہیں جو ہماری گزشتہ نسلی تاریخ کی ناقابل محو یاد گاریں۔ ممکن ہے ہمارے اسلاف کے اندر ایسے طرے خیال کا حضور ہوا ہو جن کو یہ پانہ سکے ہوں؛ لیکن ایک مرتبہ خطوط کے بہہ سے وہ وہاں منتقل ہوتے چلے آتے ہوں!۔ آپ جب کسی خاص دامن میں گنا شروع کرتے ہیں تو آخر تک وہ دامن قائم رکھنا پڑتی ہے؛ آپ جب کسی عمارت میں رد و بدل کرنا چاہتے ہیں تو کو سب دھوا کر رہ کر رہنے ہیں مگر اصل نقش قائم رہتا ہے؛ آپ زیادہ سے زیادہ حذف و اضافہ کر سکتے ہیں مگر کوئی جزئیہ نہیں کہ اس کو بدل کے دوسری طرز تعمیر کا بنیاد نہیں بنا سکتے؛ آپ بول کو بتنا چاہیں صاف کریں؛ لیکن اس



دو ایسا شراب کا اثر بالکل فنانہیں ہوتا جو پہلے اس میں بھری گئی تھی۔

اس بناء پر جو اصول میں وضع کرنا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ اشیاء کے متعلق ہمارے تمام بنیادی طرق خیال دراصل وہ انکشافات ہیں جو ہمارے بعد ترین اسلاف نے کئے تھے، اور جو زمانہ مابعد کے تمام تجربات کے ساتھ ساتھ اب تک باقی ہیں۔ انسانی نفس کے نشو و نما کی یہ وہ عظیم لٹائن منزل ہے جس کا نام منزل توازن یا فہم سلیم ہے؛ دوسری منزلوں کا اس منزل پر اضافہ ہوا اگر وہ اس کی جگہ نہ لے سکیں۔ آپ اس فہم سلیم منزل پر سب سے پہلے اس طرح غور کریں کہ گویا یہی آخری منزل ہے۔

171 روزمرہ کی گفتگو میں جب فہم سلیم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان کی قوت فیصلہ صحیح ہے؛ اس میں سنگ نہیں ہے اسے ہوش ہے لیکن فلسفہ میں فہم سلیم کے معنی بالکل مختلف ہوتے ہیں؛ یہاں اس فہم سے یہ مراد ہوتی ہے کہ انسان بعض صور خیال یا بعض مقولات کا استعمال کرتا ہے۔ اگر ہم لوگ انسان کے بدلے کسی یا کچھ ہوتے تو کیا عجب ہے! ہمارے اولیٰ اک تجربہ کے طریقے ہمارے موجودہ طریقوں سے بالکل مختلف ہوتے؛ ممکن ہے کہ چونکہ ہمیں قطعی انکار کا حق حاصل نہیں کہ (جو مقولات ہیں اس وقت ناقابل تحلیل معلوم ہوتے ہیں وہی اس وقت ہمارے موجودہ مقولات کی طرح تجربات سے کام لینے کے لئے کارآمد ہوتے۔

اگر یہ امر آپ کو بعد از عقل معلوم ہوتا ہو تو آپ ذرا تحلیلی اقلیدس کو یاد کر لیں؛ جن شکلوں کی حکیم اقلیدس نے داخلی تعلقات کی بناء پر تشریح کی تھی؛ انہی کی ڈیکارٹ نے نقطہ نئے خارجی محسوسوں کے ساتھ تعلقات کی بناء پر تشریح کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ منہج پر بحث کا ایسا طریقہ نکل آیا جو بالکل مختلف اور بہت زیادہ کارگر ہے۔ ہمارے تمام تصورات کی نوعیت وہی ہے جس کو جرمنی والے آلات خیال کہتے ہیں؛ یعنی ایسے وسائل جن کے ذریعے سے ہم واقعات یا تجربات پر غور و فکر کرتے ہیں تجربے جب تجربے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان کی نہ کوئی تقسیم و ترتیب ہوتی ہے اور نہ ان پر ان کے نام رکھے ہوتے ہیں؛ یہ کام ہمیں کرنا پڑتا ہے۔ کانٹ کے بقول وہ رنگ برنگ کا مجموعہ ہوتے ہیں؛ اور ہماری عقل کو ان میں یکجہی پیدا کرنا پڑتی ہے۔ معمولاً یہی ہوتا ہے کہ پہلے ہم تصورات کی اپنے ذہن میں تقسیم و تفسیف یا ذہنی حیثیت سے شیرازہ بندی کرتے ہیں اس کے بعد انہیں ایک نظام کی صورت میں لاتے اور پھر اس نظام سے ان کے مستحضر رکھنے میں کام لیتے ہیں۔ جب ہمارے تصور کو اس نظام میں جگہ مل جاتی ہے تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم سمجھ گئے۔ آج کل ریاضیات اور منطق میں یہ متوازی چند در چند، اور ان چند در چند کے اجزائیں ایک کے ساتھ ایک کے اصول پر باہم تعلق کا خیال اس قدر آسان معلوم ہوتا ہے کہ اس نے گزشتہ تضحیفی تصورات کی جگہ لے لی ہے۔ اس طرح کے بہت سے تصوری نظامات پیدا ہو گئے ہیں جن میں ایک حسی چند در چند کا نظام ہے۔ آپ پہلے اپنے تصورات میں اپنے حسی تاثرات کے لئے یہی ایک کے ساتھ ایک کا تعلق پیدا کر لیں؛ پھر اسی حد تک آپ کے ان تاثرات میں عقلیت کا رنگ پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ اس طرح کی عقلیت دوسرے تصوری نظامات سے بھی پیدا ہو سکے گی۔

173

پہلے فہم سلیم کے حصول پر عقلی رنگ پیدا کرنے کا یہ طریقہ تھا کہ ایک سلسلہ تصورات سے کام لیا جاتا تھا جن میں سب سے اہم یہ تھے۔

شے  
بعینہ یا مختلف  
قسم  
نفس  
جسم  
وحدت زمانی  
وحدت مکانی  
موصوف و صفت  
تعلیلی اثرات  
وہمی  
واقعی

174

ان تصورات نے ہمارے ادراکات کے 'موسم' سے کام لے کے جو نظم پیدا کیا ہے، اس کے ہم اس قدر مادی ہو گئے ہیں کہ ہمیں یہ شکل سے محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ادراکات بجائے خود ایک مقررہ طریقہ کی کتنی کم پابندی کرتے ہیں۔ اس موقع پر لفظ 'موسم' کا استعمال بالکل بجا ہے؛ مثلاً بوشن میں موسم کا کوئی مقررہ قاعدہ نہیں؛ اگر اس کے متعلق کوئی قاعدہ وضع کیا جاسکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ جب موسم کی دو دن تک ایک حالت رہی تو تیسرے دن تعیناً نہیں؛ بلکہ غالباً اس کی دوسری



حالت ہوگی: یوں بوسن میں موسم کا تجربہ ہوتا ہے اس میں عدم تسلسل اور بدظمی پائی جاتی ہے۔  
 چنانچہ یہاں گرمی 'ہوا' پانی اور دھوپ کے لحاظ سے موسم دن بھر میں تین تین دفعہ بدل سکتا ہے،  
 لیکن وائٹنگٹن کا دوسرا موسم ان تغیرات کو ضمنی قرار دے کے ان کی بدظمی میں عقلی رنگ  
 پیدا کر دیتا ہے۔ وہ ان میں سے ہر تغیر کا اس براعظمی طوفان کے لحاظ سے وقت و مقام  
 معین کر دیتا ہے جس کی تاریخ کے رشتہ میں ہر جگہ کے تغیرات مسلک ہیں۔

یہ بات تقریباً قطعی معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح بوسن کے ناواقف باشندوں کو موسم کا  
 تجربہ ہوتا ہے اسی طرح بچوں اور ادنیٰ جانوروں کو دوسرے قسم کے تجربات ہوتے ہیں۔ بوسن کے  
 عام باشندے جس قدر براعظمی طوفان سے واقف ہوتے ہیں اسی قدر بچے اور ادنیٰ جانور  
 زمان و مکان کے عالم گیر نمل ہونے، مستقل موضوع اور تغیر محمول کے موجود ہونے یا اسباب  
 اقسام، خیالات اور اشیا کے پائے جانے سے واقف ہوتے ہیں۔ اگر کسی دودھ پیتے بچے کے  
 ہاتھ سے جھنجھٹا گر پڑتا ہے تو وہ اسے تاشش نہیں کرتا، اس کے نزدیک جھنجھٹا اسی طرح چل جاتا ہے  
 جس طرح شمع کی لوبھنے کے بعد چلی جاتی ہے؛ اب اگر آپ نے اٹھائے پھراس کے ہاتھ میں لکھ دیا  
 تو وہ اسی طرح واپس آجاتا ہے جس طرح دوبارہ جلانے کے بعد شمع کی لودھ چلی آتی ہے۔ یہ ظاہر ہے  
 کہ اسے ابھی تک یہ خیال نہیں آیا ہے کہ جھنجھٹا ایک ایسی شے ہے جس کا وجود بالذات ہے اور  
 جس کے وجود کو وہ اس کے یکے بعد دیگرے ظہور وں کے مابین داخل کر سکتا ہے یہی کہتے کی  
 حالت ہے اس کے نزدیک جو نظر میں نہیں وہ دل میں نہیں، یہ بالکل ظاہر ہے کہ وہ بھی اشیا کا  
 'داخل' نہیں کر سکتا۔ آئیے، میں آپ کو اپنے رفیق جی سینتیا ناما کا ایک اقتباس سناؤں!

175

"آرتھور سے سینتیا سانس سے رہا ہوا اور اس کا مالک دیر تک غائب رہنے کے بعد  
 واپس آئے۔ . . . تو وہ پیڑہ یہ بھی نہیں پوچھتا کہ اس کا مالک کیوں گیا تھا؟ کیسے آیا؟  
 میں کیوں اسے چاہوں؟ مجھے اس کے پیر کے پاس بیٹھے بیٹھے شکار کا کیوں خیال آجاتا ہے،  
 اور میں اسے چھوڑ کر شکار کا خوب کیوں دیکھنے لگتا ہوں؟ یہ تمام باتیں ایک سرسبز راز  
 ہیں، وہ ان پر بھی غور نہیں کرتا، لیکن اس طرح کے تجربات میں تنوع منظر اور ایک گویہ حقیقت  
 مناسب پایا جاتا ہے؛ ان تجربات کی داستان ان نظموں کی بھر میں بیان کی جاسکتی ہے  
 جو اہل یونان رنگ بیاں مناتے وقت جوش و خروش میں آکے پڑھا کرتے تھے۔ اس داستان کا  
 دار مدار معانیہ اس میں جو کچھ ہوتا ہے قدرت کی طرف سے ہوتا ہے اس میں ایک بات پر بھی

178

پہلے سے غور نہیں کیا جاتا، یہاں مطلق آزادی اور مطلق بے پی آگے لے جاتی ہیں، سارا انحصار غایتِ آزادی پر ہوتا ہے مگر یہ ناقابلِ اندازہ وقت زندگی سے ممتاز ہو کے نظر نہیں آتی۔ . . . . (تاہم) اس بے ربط عقلیہ کے شیخ میں سے جاتے رہتے ہیں، ان کی آمد و رفت کے اسباب وہ شخص بتیج معلوم کر سکتا ہے جو ان وقت پر اپنی توجہ کو مرکوز اور ان کی ترتیب کو اپنے ذہن میں ہم آگاہ کر کے رکھتا ہے۔ . . . جس قدر فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر تجربہ کا ہر لمحہ اہم اور ہر لمحہ سے باقی کا اندازہ ہوتا رہتا ہے۔ زندگی کے پرسکون حصے طاقت سے اور بے یق و تاب حصے تدبیر سے پر ہوتے ہیں۔ انسان کسی جذبہ سے بالکلہ بولا نہیں جاتا کیونکہ اس کا آغاز و انجام بالکلہ اس کے فہم میں ہوتا ہے۔ کوئی وقت اسے یکفہم سرسید نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی نظر مابعد پر رہتی ہے۔ بدترین حالت سے نجات کی تدبیر سوچنی پاداشکتی ہے؛ غرض پہلے تو ہر لمحہ صرف اپنی سرگزشت اور غیب متوقع جذبہ سے لبریز ہوتا تھا، لیکن اب اس میں ماضی سے عبرت آموزی اور پوری صورت حال کے اندازہ کی غنجائش پیدا ہو جاتی ہے۔

177

فلسفہ اور سس آج بھی ہمارے تئیں ہیں اور ہم کو حقائق سے جان کر نے کی تندی سے کوشش کر رہے ہیں لیکن شروع شروع میں دونوں میں جو میرات گئے تھے ان کی حالت بالکل تبدیلی آئی۔ اس زمانہ میں جو خیال ذرا پر زور طریقہ سے انکشافات لوگ ماننے لگتے تھے ان کے یہاں واقعہ اور خواب و خیال اس طرح باہم مخلوط ہوتے تھے کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا انسان نہ تھا؛ لیکن اب اقوال و فکر اور اسٹیا میں تمیز ناگزیر ہے۔ اب ہم جن تجربات پر لفظ "حقیقت" کی بجائے صرف لفظ "خیال" یا فکر کا اطلاق کرتے ہیں، جن اقوال کا ذکر کا چاہنا ہے ان میں ایک بھی ایسا نہیں جس کے اس طرح آغاز، استہلال، و بتیج اشاعت کا ہم خیال نہ کر سکتے ہوں۔

وہ زمان و حصہ جس کو ہم سب اور میں میں ہر واقعہ اپنی خاص مایہ رکھتا ہے اور وہ مکان و حصہ جس میں ہر شے اپنی جگہ ابعثی ہے عالم کی متحد سازی میں ان دونوں مجرد خیالات کا جو حصہ ہے اس کا جواب نہیں؛ لیکن ان کی مکمل تعلق شکل میں اور فطری انسان کے



زمانی و مکانی تجربات کی نالی از نظم و غیر مربوط شکل میں کتنا فرق ہے۔ جو شے مرض وجود میں آتی ہے وہ اپنی وسعت اور اپنا مورد خود اپنے ساتھ لاتی ہے لیکن اس وسعت و مورد کے کنارے پر ایک ایسے مزید "نئی گنجائش" ہوتی ہے جو اس شے کی وسعت و مورد میں جا کے غم ہو جاتا ہے جو سابق شے کے بعد ہی آتی ہے۔ مگر ہم زمان و مکان کے تمام میں امتیازات کو جلد قبول جاتے ہیں بچے ہی نہیں بلکہ ہم بڑے بھی آج اور کل کے امتیاز کو نظر انداز کر کے ماضی کا بچائی خلاصہ نکال لیتے ہیں۔ یہی 'مکان' کی حالت ہے، نقشہ میں ہم کو لندن، قسطنطنیہ اور سین کا تعلق اس جگہ سے صاف ممتاز نظر آتا ہے جہاں ہم اس وقت موجود ہیں، لیکن حقیقت میں ان واقعات کو محسوس کرنے میں قطعاً ناکام رہتا ہوں جو نقشہ کے پیرایہ میں بیان کئے گئے ہیں۔ سمت اور مسافت کا تصور ہم برہم اور مخلوط ہوتا ہے، کائنات کے نزدیک کائناتی زمان اور کائناتی مکان کا شمار وجدانیات میں ہے، لیکن ان کا وجدانی ہونا کیا، یہ بھی سائنس کی تمام دیگر تشکیلات کی طرح عیناً مصنوعی ہیں۔ انسانی نسل کا بہت بڑا حصہ ان تجریدی خیالات کا کبھی استعمال نہیں کرتا بلکہ زمان و مکان بصیغہ جمع یعنی ازمنہ و مکثہ کے خیال میں رہا کرتا ہے جو ہم متداول ہوتے ہیں۔

178

مستقل، اشیاء و بی شے، اور اس کے مختلف ظاہر و تبدلات، شے کی مختلف اقسام، اقسام کا بالآخر معمول اور شے کا موضوع ہونا۔ اصطلاحات کی اس فہرت سے بھی ہمارے تجربہ کے فوری بہاؤ اور محسوس تنوع کے عقدہ کا کیس عجیب و غریب حل ترشح ہوتا ہے لیکن ان عقلی آلات سے انسان اپنے تجربی بہاؤ کے بہت ہی کم حصہ کی واقعی گرہ کشائی کرتا ہے۔ ہمارے اسلاف میں جو لوگ عقلی نشوونما کی باطنی تبدیلی منزل پر تھے انہوں نے قاب صرف ہویت (پھر وہی) کے خیال سے اور وہ بھی مبہم و غیر صحیح طور پر کام کیا، لیکن کوئی اگر ان سے یہ پوچھتا کہ آیا پھر وہی شے ایک ایسی شے ہے جو نادیدہ و وقفہ کی پوری مدت میں ملتی جا رہی ہے تو وہ نقش حیرت بنجے یہ کہتے: کہ "نہ کبھی ہمارے دل میں یہ سوال پیدا ہوا اور نہ کبھی ہم نے اس نقطہ نظر کے اس مسئلہ پر غور کیا"۔

179

اقسام اور ہویت قسم۔ یہ دونوں بھی کثرت کے اندر رہائی میں کیسے زبردستی جنی فہریت ہیں، ممکن تھا کہ کثرت مطلق ہوتی سارے تجربات منفرد ہوتے اور ایک تجربہ بھی دو بار مرض وجود میں نہ آتا۔ اسی دنیا میں شے کوئی صرف نہ ہوتا کیونکہ قسم اور ہویت قسم ہی پر مطلق کا

دارد اس ہے؛ جب ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ جو شے ایک قسم کی ہوگی وہ اس قسم ہی کی قسم ہوگی تو گویا ہمارے عقل کے پر لگ جاتے ہیں اور وہ فضاٹے عالم میں اڑنے لگتی ہے۔ اس طرح کی تجویزوں سے جانور محروم ہیں اور مستند انسان ان کا باختلاف مقدار استعمال کرتے ہیں۔

180

تعلیلی اثر۔ یادش بخیر! اگر کسی عقل کا سراغ طوفان نوح سے پہلے لگ سکتا ہے تو وہ یہی عقل علت معلول ہے۔ ابتدائی انسان کا بھی یہی خیال تھا کہ ہر شے اہم ہے اور کسی نہ کسی طرح کا اثر ڈال سکتی ہے۔ کسی مرض، مصیبت، یا تباہی کا سبب کوئی شے یا کیا شے ہے؟ — اسی طرح کے سوالات سے زیادہ معین اثرات کی جستجو شروع ہوئی ہوگی؛ بہر کیف تعلیلی اثرات کی تلاش کا سلسلہ اسی جستجو سے شروع ہوا۔ ہیوم (مشہور فلسفی م) اور سائمن نے اثر کے پورے خیال کو شا کے کلیہ یا قانون کو اس کی جگہ دنیا چاہی؛ لیکن کلیہ کا خیال نسبتہ حال کی ایجاد ہے اور فہم سلیم کی قدیم تر قلمرو میں اثر، ہی کا بول بالا رہا ہے۔

181

امکن یعنی ایسی شے جو واقعی سے کم اور بالکل غیر حقیقی سے زیادہ ہو، اس کا شمار بھی فہم سلیم کے نہایت معتد خیالات میں ہے۔ خواہ ان پر کتنی ہی تنقید کی جائے لیکن وہ اپنی جگہ سے اٹل ہیں اور تنقید کا وار کم ہوتے ہی ہم پھر ان کی آغوش میں آ جاتے ہیں، نفس اور جسم کو خواہ مادی منوں میں لیجئے یا مابعد الطبیعی معنوں میں، بہر حال ان سے منفرد نہیں۔ عقل کے میدان میں ہمیشہ فہم سلیم ہی کے آلات منکر کو فتح ہوتی ہے۔ ان کا کتنا ہی فہم سلیم یافتہ ہو جب وہ شے کا تصور کرتا ہے تو معمولی فہم کے اصول پر ایک ایسے عقل واحد موضوع کی حیثیت سے تصور کرتا ہے جس کے ساتھ صفات اس طرح قائم رہتی ہیں کہ ان میں باہم تبادلہ ممکن ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی ثابت قدمی اور سچائی کے ساتھ اس نسبت تنقید ہی خیال سے کام نہیں لیتا جس کے رو سے شے، حسی صفات کے ایک ایسے مجموعہ کا نام ہے جس میں کلیت کی بدولت اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان مقولات کو ہاتھ میں لے کے ہم اپنے تجربہ کے بعید ترین اور بیش نظرحصول میں ربط پیدا کرتے اور اپنے نقشے بناتے ہیں منکر کی اسی فطری و مادری زبان کے مقابلہ میں اجد کے نسبت تنقید ہی فلسفوں کی حیثیت و سبب خیالی باتوں سے زیادہ نہیں ہوتی۔

یوں فہم اشیا کے نشو و نما میں فہم سلیم ایک ایسی معین منزل کی حیثیت سے نظر آتی ہے جسے مقاصد فکر کی تشفی میں غیر معمولی کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ اشیا و خواہ ہیں نظرائیں



یا نہ آئیں ان کا وجود ہے ان کی اقسام کا وجود ہے ان کے صفات یا کیفیات کا وجود ہے؛ یہی صفات ان کا ذریعہ عمل اور ہمارا ممول ہیں۔ اس چراغ کی صفت روشنی ہے، وہ اس کمرہ کی ہر شے پر روشنی ڈال رہا ہے؛ جب ہم غیر شفاف پردہ ان دیتے ہیں تو یہ روشنی رک جاتی ہے جو آواز میرے منہ سے نکلتی ہے وہی آپ کے کان تک جاتی ہے، یہ آگ کی محسوس گرمی ہے جو پانی میں پک جاتی ہے اور اس پانی میں انڈا ابلتا ہے اگر ہم اس گرمی کو سردی سے بدلنا چاہیں تو برت کی ٹنگری ڈال کے پانی کو ٹنڈا کر سکتے ہیں۔ اہل یورپ کے علاوہ دنیا کی تمام قومیں فلسفہ کی اس منزل پر آ کے ٹھہر گئیں؛ کیونکہ یہ منزل زندگی کے ان تمام مقاصد کے لئے کافی ودائی تھی جو عملی حیثیت سے ضروری ہیں اور خود اہل یورپ میں صرف وہ لوگ فہم سلیم کی کامل صحت میں شک کرتے ہیں جو راہِ راست سے بہت زیادہ منحرف اور بار کھلے کے بقول عملی حیاشی میں مبتلا ہیں۔

182

لیکن جب ہم ماضی کو پیش نظر رکھ کے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فہم سلیم کے ان مقولات کو یہ حیرت انگیز فوقیت کیسے حاصل ہوئی ہوگی تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ جس اصول پر دیمکریسیس ڈارون اور بار کھلے کے خیالات کو زمانہ حال میں کامیابی حاصل ہوئی ہے اسی اصول پر ان فہم سلیم کے مقولات کو کیوں نہ کامیابی حاصل ہوئی ہو۔ بالفاظ دیگر انہیں تاریخی زمانے سے قبل کے ان اربابِ طبع نے دریافت کیا جو جن کے نام پر قدامت کا پردہ پڑا ہوا ہے ان کی تصدیق فوری تجربہ کے ان واقعات نے کی جو جن کے لئے یہ موزوں ثابت ہوئے ہوں اور یوں ان کا دائرہ سلسلہ سلسلہ وسیع ہو گیا ہو یہاں تک آخر ان پر زبان کا دار و مدار اور ہمارے لئے فطری طریقہ پر غور و فکر کرتے وقت ان اصطلاحات کے علاوہ کسی اور سے کام لینا غیر ممکن ہو گیا ہو اس قسم کی رائے اس اصول پر مبنی ہوگی جو اور جبکہ اس قدر کارآمد ثابت ہو چکا ہے اور جس کا اصل یہ ہے کہ وسیع اور بید پر بھی وہی قوانین تشکیل عمل کرتے ہیں جو مختصر اور قریب پر کارفرما نظر آتے ہیں افادہ سی نقطہ نظر سے یہ تصورات عملی مقاصد کے لئے کافی ودائی ہیں ان کے کثرت کی مخصوص منزلوں میں آغاز اور رفتہ رفتہ روح کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے کہ ان کے استعمال کی حدود آج بھی انتہائی مشکوک ہیں؛ ہم بعض مقاصد کے لئے ایک ایسا وجود فنی اسخارج زمانہ فرض کر لیتے ہیں جو مساوی امور ہوتا ہے؛ لیکن اس طرح کی یکساں حالت میں گزرنے والے زمانہ پر نہ ہم پر زور و موثر یقین رکھتے ہیں اور نہ اس کا ودائی ادا کر سکتے ہیں۔

183

مکان کا خیال زمان کے خیال سے ضرور کم بہم ہے، لیکن اشیاء کے خیال کی کیا حالت ہے؟ کیا کسی بُرج فلک کو ایک شے کہنا چاہئے یا (ستاروں کا) ایک مجموعہ؟ اگر چاہو تو کا دست اور پیل دونوں بدل دیئے جائیں تو جب بھی وہی چاہو رہے گا؟ جس تبدل پر لاک نے اس تنجیدگی سے بحث کی ہے اس کا شمار کیا نوع، انسان میں ہے؟ دور تاثیر میں، محض خواب خیال ہے یا واقعہ؟ عملی استعمال کی حد سے گزر کے خاص خارجی خیال آرائی کی قسملہ میں داخل ہوتے ہی ان مقولات کے واقعی حدود استعمال کی صحیح تعیین غیر ممکن معلوم ہوتی ہے۔

مثلاً فی فلسفہ نے عقلیت پسندانہ رجحانات کے تحت فہم سلیم کے مقولات پر بہت ہی حسرت کے ساتھ اصطلاحی انداز میں بحث کر کے ان کو ابدی بنا دینا چاہا۔ مثلاً: شے ایک سہی ہے، ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ صفات کا قیام ہوتا ہے؟ یہ ذات جوہر ہے۔ جوہر کی قسمیں ہیں، یہ قسمیں لمحات تعداومعین اور متمایز ہیں، یہ امتیازات اساسی وابدی ہیں۔ لیکن یہ امور گنگشگوں کا رآمد اصطلاحات کی حیثیت سے نہایت خوب بول تاہم ان کے اس نفع سے قطع نظر کرنے کے بعد ان کا صحیح مفہوم ذہن میں نہیں آتا۔ اگر آپ کسی مدرسیت پسند سے یہ پوچھیں کہ مکمل صفات ہونے کے علاوہ جوہر کا وہ مفہوم کیا ہے؟ تو وہ یہ جواب دے گا: کہ آپ کا ذہن اس مفہوم کو ابھی طے نہ جانتا ہے۔

185

لیکن ذہن کو صرف یہ لفظ اور اس کا رآمد استعمال بوضاحت معلوم ہے اس لئے وہ اس کی اجازت دیتا ہے، لیکن ساتھ ہی ذہن تجسس اور کمال مالو جو ہے اس نے فہم سلیم کی سطح کو اس سطح کی خاطر چھوڑ دیا ہے جو عام طور پر فکر کی تنقیدی سطح کہلاتی ہے۔ یہ حالت صرف ہجوم بآرکے اور سبگل سے لوگوں کی نہیں بلکہ غلیظ، ڈالٹن اور فاراڈے کے سے واقعات پر عملی نظر رکھنے والوں کو بھی فہم سلیم کے سادے حسی خواتیم کا آخری طور پر حسی تسلیم کرنا محال معلوم ہوتا ہے۔ جس طرح فہم سلیم اپنی مستمر اشیاء کا ہمارے غیر مستراحساسوں کے مابین کا ادخال کرتی رہتی ہے اسی طرح سائنس اپنی صفات اولیہ مسالمت اشیاء وبتعناطی ساتوں کی دنیا کا فہم سلیم کی دنیا سے اخراج کرتی رہتی ہے۔ اس کی روئے اشیاء، غیر مرئی اور غیر محسوس چیزیں ہیں اور جن چیزوں پر فہم سلیم اشیاء کا اطلاق کرتی ہے وہ ان غیر مرئی اشیاء کے اختلاط کا نتیجہ ہیں۔ بالفاظ دیگر اشیاء کا قدیم سادہ تصور تو رخصت ہو جاتا ہے اور شی کے نام سے وہ قوانین مراد ہونے لگتے ہیں جن کی بدولت ہمارے بعض احساس یکے بعد دیگرے یا پہلو پہلو معرض وجود میں آتے ہیں۔

186



غرض اسی طرح سائنس اور تنقیدی فلسفہ نے معمولی فہم کی حد بند یوں کو درہم برہم کر دیا ہے۔ سائنس کی وجہ سے سادہ حقیقت کا خاتمہ ہو گیا ہے، صفات ثانویہ غیر حقیقی قرار پائیں گی اور صرف صفات اولیہ کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے۔ تنقیدی فلسفہ کی قیامت نے ہر شے پر پانی پھیر دیا، فہم سلیم کے سارے مقولات کا خاتمہ کر دیا، کوئی مقولہ کسی شے پر دال نہیں۔ سب کچھ سب صرف ایک شاندار مصائے فکر یا احساس کے ناگزیر پہاڑوں میں تخیل و سرگردانی سے منہر کی صورتوں سے زیادہ نہیں۔

گو تنقیدی فکر میں اس علمی رجحان کی ابتدا محض ذہنی محرکات سے ہوئی، لیکن ان کی بدولت عملی افادات کا ایک بالکل غیر متوقع سلسلہ باری حیرت زدہ نظر کے سامنے آگیا۔ گلیلیو نے ہم کو صحیح وقت دینے والی گھڑی دی اور توپوں سے صحیح گولہ اندازی کا طریقہ بتایا، کیمیا دانوں نے ہمارے بازاروں میں دواؤں اور رنگوں کی بہرہ مار کر دئی، ایپری اور فاراڈے نے ہمارے لئے نیویارک کے زمین دوز راستے اور مارکونی کے ساتھ خبر رساں تار بنائے۔ جو مفروضات ان لوگوں نے نکالے اور جو کچھ ان کی تعریف کی ہے وہ اپنے ان نتائج کے لحاظ سے نہایت سیر حاصل و شمر ثابت ہو رہے ہیں، جن کی تصدیق جو اس سے ہوتی ہے۔ ہماری نسل ان سے ایک نتیجہ اخذ کرتی ہے جو بعض شرائط کے ماتحت ضروری کمپول ہوتا ہے، ہم ان شرائط کی تکمیل کرتے ہیں اور طرۃ العین میں وہ نتیجہ عالم وجود میں آ جاتا ہے۔ فطرت پر جو علمی قابو ہیں سائنس کے علمی طوق نعر کی بدولت حال میں حاصل ہوا ہے، وہ اس قابو سے بدرجہا زیادہ ہے جو پہلے فہم سلیم کی بدولت حاصل تھا۔ اس کی ترقی کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ انسان اس کی کوئی حد قائم نہیں کر سکتا، اس حالت کو دیکھ کے یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نہ ہو کہ انسان کا شیشہ ہستی اس کی طاقتوں کے بوجھ سے چکنا چور ہو جائے، ایسا نہ ہو کہ جن روز افزوں غلیم نشان بلکہ شانِ ثانیہ کی جمہور رکھنے والے اعمال کو انسان اپنے ذہن کی بدولت انجام دے رہا ہے، ان کے بار کو اس کی عضوی یا جسمانی حیثیت کی مقررہ فطرت برداشت نہ کر سکے، ایسا نہ ہو کہ وہ خود اپنی دولت کے سیلاب میں اس بچے کی طرح غرق ہو جائے جو نہانے کے ٹب میں پانی تو بھر لیتا ہے لیکن اسے نکال نہیں سکتا۔

اگرچہ سلبی حیثیت سے تنقید کی فلسفیانہ منزل علمی منزل سے زیادہ مکمل تھی، لیکن اس سے عملی فوائد کا کوئی جدید سلسلہ حاصل نہ ہوا، جہاں تک جزئیات فطرت کا تعلق ہے اکتاہٹ ہیوم،

188

بارکلی، کانت، ہیگل کی کہ دکاش بائیکا رکنی؛ مجھے کسی ایسی کیا دیوریافت کا علم نہیں کہ ان فلاسفہ کے مخصوص خیالات تک سراغ لگ سکتا ہو۔ بارکلی کے مادہ القیہ اور کانت کے سد ہی مفروضہ کو ان کے فلسفیانہ عقائد سے سروکار نہیں؛ ان کے فلسفوں سے جو تشفی حاصل ہوتی ہے اس کی عملی نہیں بلکہ ذہنی نوعیت ہے؛ اس پر بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کھاتے میں ایک بڑی مد ہے۔

189

غرض جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کے متعلق خیال کی کم سے کم تین بہت ہی متنازعہ منزلیں اور ہر منزل میں بدگمانہ خوبیاں پائی جاتی ہیں؛ ہم کسی پیش نظر منزل کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمہ وجہ دوسری منزلوں سے بہتر ہے۔ فہم سلیم کی منزل سب سے زیادہ مستحکم ہے، کیونکہ اس کی داغ بیل پہلے پڑی اور انسانی زبان اس کے قالب میں ڈھل گئی۔ شان و شکوہ آیا اس منزل میں زیادہ ہے یا علمی منزل میں؛ اس کا تعصیف نفسی فیصلہ کے حوالہ کر دینا چاہئے؛ لیکن استحکام اور شان و شکوہ دونوں میں سے کوئی بھی حقانیت کی فیصلہ کن علامت نہیں؛ اگر فہم سلیم میں حقانیت ہوتی تو سائنس کو نہ ان ثانوی صفات کو باطل قرار دینے کی ضرورت ہوتی جن کی بدولت ہماری دنیا میں یہ زندہ دھبہ پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے بجائے نکتوں تخفیفوں اور ریاضیاتی ساداتوں کی غیر مرئی دنیا کے ایجاد کرنے کی ضرورت ہوتی؛ اسے طعنتوں اور طعنتوں کو وظائفی تغیر کے قوانین یا کلیات میں تبدیل کرنے کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ جن صورتوں سے نوع انسانی اپنی گتھوں میں کام لیتی تھی ان کے دینی تئیں دسترس کے لئے تعلیم گاہوں کی تربیت یافتہ فہم سلیم کی چھوٹی بہن مدرست نے کوشش کی مگر بے سود۔ جو ہماری صورت (یا بالفاظ دیگر ثانوی صفات) مسئلہ کے بعد مشکل قائم رہ سکیں؛ اب لوگوں کا دل ان سے اکتا چکا تھا؛ چند دن بعد ڈیکارٹ اور گلیلو کا جدید فلسفہ آیا تو اس سے صرف اتنا ہوا کہ ان ثانوی صفات کے خیال میں زیبائش پیدا ہو گئی۔

190

لیکن اگر سائنس کے مہنوم میں شے کی جدید اقسام ایسی دوسری دنیا اور اسل زیادہ تھی؛ ہے تو خود سائنس کے طعنتوں میں ان پر تنقید کیوں کی جاتی ہے؛ علمی مائنس کے منطقی متفقہ کہتے ہیں کہ ان موجودات اور انکی تحدیدات کا خواہ کتنی ہی معین طور پر تصور کیا جاسکے؛ لیکن انہیں لفظ کا حقیقی مصداق نہ قرار دینا چاہئے۔ ان کا وجود صرف ہمارے ہی ہے؛ اور یہ درحقیقت محدود اور عدد و شماروں کی طرح مصنوعی مختصر آہستہ ہیں بن پر چل کے ہم تجربی



بہاؤ کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ تک جاسکتے ہیں کس طرح کے موجودات سے ہیں حل مشکلات میں بڑی مدد ملتی ہے وہ ہمارے لئے بہت ہی کارآمد ثابت ہوتے ہیں لیکن ہمیں ان کے فریب میں نہ آنا چاہئے۔

ان اصناف خیال میں سے کس کی حقانیت کمال تر ہے اس کا قطعی فیصلہ ممکن نہیں ان کا فطری انداز ان کی بدولت ذہنی قوتی کے استعمال میں کفایت شعاری کا پید ہونا، ان کا علمی حیثیت سے نتیجہ بخش ہونا، یہ تمام امور ان کی صدمت کے نمایاں معیار کی حیثیت سے ہماری نظر کے سامنے آجاتے ہیں، اور ہم انہیں دیکھ کے شذر ہو جاتے ہیں۔ زندگی کے ایک دائرے کیلئے فہم سلیم دوسرے کیلئے سائنس اور تیسرے دائرے کیلئے فلسفیانہ تنقید بہتر ہے لیکن ان میں سے کوئی علمی الاطلاق زیادہ حق نہیں اس کا علم خدا ہی کو ہے۔ اگر میرا خیال غلط نہیں تو سائنس کے بس فلسفہ میں جس کے حامی تاج، اوستنولڈ اور کڈیوم کے سے اکابر ہیں مہمانی فطرت کے متعلق فہم سلیم کے نقطہ نظر کی طرف ایک عجیب و غریب بازگشت نظر آرہی ہے، ان حضرات کے بقوال ہم کو مفروضہ کو بایں معنی دوسرے مفروضہ کی نسبت 'زیادہ حق' نہیں کہہ سکتے کہ وہ حقیقت کی حوت بحر نقل ہے۔ یہ صرف وہ طریقے ہیں جن سے ہم گفتگو میں کام لیتے ہیں ان کا سنا بر صرف نفع کے نقطہ نظر سے کرنا چاہئے، حقیقت ہی ایک ایسی چیز ہے جسے ہم تن حق کہا جاسکتا ہے لیکن ان اہل منطق کے نقطہ نظر سے اس حقیقت کا مصداق صرف محسوس حقیقت یا جذبات و احساسات کا بہاؤ ہے مثلاً توانائی یا انرجی (اوستنولڈ کے بقول) اس ان احساسات کا مجموعی نام ہے جن کی احضار کے وقت بعض طریقوں سے پائش کی جاتی ہے (خواہ وہ حرکت، حرارت، روشنی، متناہی کشش یا کوئی اور شے ہو) جب ان کی اس طعن پائش ہو چکی ہے تو بھان کے پیدا کروہ باہر منکاب تغیرات کو ایسے ضابطوں کی شکل میں بیان کر سکتے ہیں جو اپنی سادگی و نتیجہ بخشش کے لحاظ سے بے مثل ہوتے ہیں یہی ضابطہ تقدیر خیال کی ہے۔

191

کس طرح کے ذرات سے ذرات کی پائش کی پائش کے باوجود کیمیا و طبیعیات کے اکثر مسائل حل نہیں ہو سکتے ہیں اور تعدادات کا یہ دستور قائم ہے۔ اس فلسفہ میں آہستہ آہستہ اس بات پر توجہ دینی چاہئے کہ یہ بہت دور صیح نہیں ہو سکتا حقیقت کی خاص بات اس میں اس قدر اقتصاد نہیں بلکہ افراط ہے۔

192

میں اس وقت جن امور پر بحث کر رہا ہوں ان کی حیثیت بہت زیادہ فنی ہے، وہ  
بشکل علم تقریریوں کے لئے موزوں ہو سکتے ہیں، دوران میں میری ہست نگاہ خود بہت محدود  
ہے۔ لیکن جو نتیجے میں آتا ہے میں اخذ کرنا چاہتا ہوں کہ وہ یہ ہے کہ کائنات کے متعلق کس خیال  
کو کہہ پہلے سے موجود و تیار شدہ حقیقت کے صرف ثبوتی کا نام ہے جو نفس بناتا ہے اور یہ ہم باطن  
اور بلا غور و فکر تسلیم کر سکتے ہیں، مگر وضاحت کے ساتھ اس کا سمجھنا دشوار ہے۔ مگر مختلف  
اصناف خیال کو حق پر قیاس ہونے کا دعویٰ ہے، ان کے دعوے کا قہر بدستور فیصلہ کرنے  
کے لئے ہمارے پاس کوئی سادہ اور سہل المخصوص میاں موجود نہیں۔ فہم سید محمد علی سائمن یا سیمین  
از حد تنقیدی سائنس اور تنقیدی تصویبی فلسفہ ان سب کی حقیت جن حقیقت سے  
کافی معلوم ہوتی ہے، اس سب سے کچھ نہ کچھ شناسائی باقی رہ جاتی ہے۔ اس قدر وسیع الاختلاف  
نظموں کی باہم سمجھنا کافی ہے یہ امر صاف ظاہر ہے کہ ہمارے ذہن میں لغت حق کا کوئی معین  
مفہوم نہیں اور میں تصور حق کے از سر نو قیاس کرنے کی ضرورت ہے۔ اس دشوار کام کو میں آئندہ  
معیار میں انجام دینے کی کوشش کروں گا اور اس محضرہ کو اب چند غلطوں کے اضافہ پر  
ختم کرتا ہوں۔

193

آتا ہے مضرے کی صرف دو باتیں ہیں جن میں چاہتا ہوں کہ آپ اپنے دین میں نہیں  
ان میں سے ایک فہم سلیم کے متعلق ہے۔ یہی یہ معلوم ہو چکا ہے کہ فہم سلیم پر شک کرنے کی وجہ  
موجود ہے فہم سلیم کے بقول اس قدر قابل اعتراض اس قدر علی الموم کا رد اور اس قدر  
جزو زبان میں۔ لیکن محبت میں کہ وہ سب نیز مولیٰ شہر پر کیا بے مضمونوں کو مجبور ہوں (بہت سی  
دریافت کیا وہ تاریخی حیثیت سے فرد کی مہربانی ہو اور میں نے مہربانی کی امت نہ دیکھ  
ہوئی ہو)۔ من سے ہمارے اسلاف نے تاریخ زیادہ ماننے میں اپنے مہربانی کی امت کے  
عدم تسلسل کی صورت زخمی میں کام لیا ہو۔ وہ یہاں مولیٰ علی نقی کے اس طرح فطر  
کے ساتھ اس قدر قابل اطمینان طاقہ سے تو اس پر کیا ہو کہ کہ نہ تو اس کے اثر میں گالیوں  
یا بارے اس میں کی مثالوں سے متاثر ہونے والے۔ وہ یہ مضمونوں کی سچی دوز میں اس  
و ماضی سرگرمی سے نہ ہوں تو یہ توازن آباد ہو رہتا ہے! — فہم سلیم کے متعلق اس شک کو  
مہربانی فرما کر نہ بھولے گا۔

دوسری بات جو آپ کے ذہن میں رہنا چاہئے یہ ہے کہ مذکورہ بالا مختلف اصناف



خیال کے وجود ان کی بعض مقاصد کے لئے اس قدر موزونیت، لیکن بایں ہمہ ان کے باہم  
تعارض اور کمال صداقت کے دعویٰ میں ناکامی سے کیا تائبیت کے مفید مطلب یہ مشہور  
نہ پیدا ہونا چاہئے کہ ہمارے تمام نظریے الہامات یا کسی خدا کے ترتیب دادہ عالم گیر معنی کا حل  
ہونے کے بجائے صرف ایسے وسائل ہیں جن سے ہم حقیقت کے ساتھ موافقت پیدا کرنے میں  
کام لیتے ہیں؟ اس خیال کو میں دوسرے محاضرے میں تائب اسکان وضاحت کے ساتھ  
ظاہر کر چکا ہوں۔ واقعاً جو نظری صورت حال ہے اس کی بے قراری ہر سطح خیال کی بعض مقاصد  
کے لئے نفع بخشی اور اپنے حریفوں کے میں ان سے اخراج میں ناکامی یقیناً ایسے تائبی خیال  
کی طرف شعر بنے جس میں امید کرتا ہوں کہ آئندہ محاضروں سے یکسر اذعان کا رنگ بھی  
پیدا ہو جائے گا۔ کیا بالآخر خود حق میں ابہام کا احتمال نہیں ہو سکتا؟

# محاضرہ ۶

## تائجیت کا مفہوم صداقت

منقول ہے کہ کلرک سیکسول کو بچپن میں ہرام کی توجیہ کے مسموم کرنے کا مرض تھا اور جب کسی شے کے متعلق لوگ اسے محلِ نظمی وجہ بتا کر ٹال دینا پڑتے تو وہ بے صبر ہو کر یہ کہتا کہ "ہاں" مگر میں اس کی خاص روش جاننا چاہتا ہوں اگر سیکسول کا سوال صداقت یا حق کے متعلق ہوتا تو اس خاص روش کا جواب صرف تائجیت دے سکتی۔ مجھے یقین ہے کہ اس موضوع کے متعلق صرف ہمارے زمانہ کے تائجیت پسندوں خصوصاً مشرودادیوں کا بیان ہی ممکن ثبوت ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع اس قدر نازک اور اس کا ساسد اس طرح گوشہ گوشہ میں پھیلا ہوا ہے کہ اسپریم می فیلو میں اختصار کے ساتھ بحث کرنا بہت سی دشوار ہے؛ لیکن حق کے متعلق مشرودادیوں کے خیانتِ عقلیت پسند فلاسفہ کے باقوں غضبناک حملوں اور نفرت انگیز غلط فہمیوں کو دیکھ کے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر اس خیال کے بارے میں صاف و سادہ بیان کا کوئی موقع ہو سکتا ہے تو وہ یہی ہے۔

مجھے پوری توقع ہے کہ ہر نظریہ کی ترقی کی بہترین منزلوں میں حق کا تائجی تصور موجود نظر آئے گا: جیسا آپ کو معلوم ہو گا۔ جب کوئی جدید نظریہ پیش کیا جاتا ہے تو سب سے پہلے اسے لغو قرار دیا جاتا ہے اس کے بعد اسے درست لیکن غیر اہم تسلیم کیا جاتا ہے اور آخر میں اس کی اہمیت کا اس حد تک اعتراف کیا جاتا ہے کہ خود مئی لفین اس کے اکتشاف کے مدعی بن جاتے ہیں۔ مفہوم صداقت کے متعلق ہمارا اصول بھی پہلی منزل میں ہے؛ لیکن دوسری منزل میں داخل



ہونے کے آثار بعض صفتوں میں نظر آنے لگتے ہیں۔ میری یہ تمنا ہے کہ ان محاضرات کی مدد سے ہمارا حصول آپ حضرات کی نظر میں دوسری منزل تک پہنچ جائے۔

نعت کی ہر کتاب سے آپ کو یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ صداقت ہمارے بعض تصورات کا خاصہ ہے۔ صداقت کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'موافقت' اور بطلان کے معنی 'حقیقت' کے ساتھ 'عدم موافقت' ہیں۔ اس تعریف کو تائجیت پسند اور عقلیت پسند دونوں تسلیم کرتے ہیں؛ لیکن جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'موافقت' سے کیا مراد ہے؟ اور جس 'حقیقت' کے ساتھ موافقت کی ضرورت ہے اس کا مفہوم کیا ہے؟ تو اس وقت تائجیت پسندوں اور عقلیت پسندوں میں جنگ چھڑ جاتی ہے۔

اس موقع پر سوال کے جواب میں تائجیت پسندوں اور عقلیت پسندوں میں دو بے غوری سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ غام خیال یہ ہے کہ صداقت کے لئے حقیقت کی نقل ہونا ضروری ہے؛ دیگر غام خیالات کی طرح یہ خیال بھی بہت ہی معمولی تجربہ کی تقلید کرنا چاہتا ہے۔ محسوس اشیاء کے متعلق ہمارے تصورات واقعی ان اشیاء کی نقل ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس کے اس دیوار کی بڑی گھڑی کا تصور دیکھئے پھر دیکھئے اس کے ہندسے دائرہ کی کسی صحیح تصویر آپ کے آئینہ خیال میں نظر آتی ہے؛ لیکن اگر آپ اس کی ساخت یا کام کا تصور کریں (بشرطیکہ آپ گھڑی ساز نہیں) تو آپ کی ذہنی تصویر اتنی صحیح نہ ہوگی؛ اگرچہ کافی حد تک صحیح ہوگی؛ کیونکہ اس کا حقیقت سے تضاد نہ ہو گا۔ چاہے آپ کام یا ساخت کے لفظ سے سمجھیں لیکن یہ لفظ آپ کے لئے پوری طرح کارآمد ہے۔ اب اگر آپ ساخت کے بدلے اس کی 'وقت نہانی' یا اس کی کمائی کی 'پچاس' کا تصور کریں تو یہ بات مشکل سے سمجھ میں آئے گی کہ آپ کا یہ تصور کس شے کی صحیح تصویر ہے۔

آپ نے دیکھا؛ اس وقت ہمارے سامنے ایک مل طلب سوال یہ ہے کہ جہاں ہمارے خیالات اشیاء کی معین طور پر نقل نہیں کر سکتے وہاں ان کی اشیاء کے ساتھ موافقت سے کیا مراد ہوتی ہے؟ بعض تصور یہ کہ یہ قول معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے نزدیک ان اشیاء کے متعلق جو خیال ہمارے دل میں آنا چاہئے اگر وہی خیال آیا ہے تو اس پر 'حق' کا اطلاق کیا جائے گا۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ خیال کو شے کی نقل ہونا چاہئے؛ یہ لوگ خیال کے متعلق اس طرح گفتگو کرتے ہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ہمارا خیال مطلق کے ابدی طریق خیال کی

جس قدر نقل ہوگا اسی قدر حق ہوگا۔

آپ خود سمجھ سکتے ہیں کہ ان خیالات کے لئے نتائجیہ بحث کی ضرورت ہے؛ لیکن ذہنیہ فرض کرتے ہیں کہ حق یا صداقت اصل ایک ساکن و قائم تعلق ہے۔ ان کے نزدیک جب آپ کے ذہن میں کسی شے کا حق یا سچا خیال آجائے تو معاد ختم ہو جاتا ہے؛ حق آپ کے قبضہ میں آجاتا ہے، آپ اس سے واقف ہو جاتے ہیں، پس آپ کی سیراج منکر پوری ہو چکی۔ آپ ذہنی حیثیت سے اس مقام پر پہنچ گئے جہاں آپ کو پہنچنا چاہئے، آپ اپنے اطلاقی حکم کو بجالا چکے، اور اب عقلی سرنوشت کے اس نقطہ سیران کے بعد مزید کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ علیات کے نقطہ نظر سے آپ اس حالت میں ہیں جو ثابت تو اذن کا مصداق ہے۔

اس کے برعکس نتائجیت اپنے معمولی سوالات کرتی ہے؛ کیا شہاظلاں خیال حق ہے تو اس سے واقعی زندگی میں کونسا معنی فرق پیدا ہوگا؟ اس حق کا تحقق کیسے ہوگا؟ اس خیال کے بطل ہونے کی صورت میں کیا مختلف تجربات حاصل ہوں گے؟ غرض تجربہ کی حیثیت سے اس حق خیال کی نقد قیمت کیا ہے؟

201

ان سوالات کے کرتے ہی نتائجیت کو یہ جواب ملتا ہے کہ حق کا مصداق وہ خیالات یا تصورات ہیں جنہیں ہم اپنے رنگ میں رنگ سکتے ہیں، جنہیں ہم درست کر سکتے ہیں اور جن کی ہم تائید و تصدیق کر سکتے ہیں؛ بطل کا مصداق وہ خیالات ہیں جن کے متعلق ان امور کی گنجائش نہیں ہوتی۔ یہی وہ عملی فسوق ہے جو تصورات کی حقانیت سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا یہی حقانیت یا صداقت کے معنی ہیں؛ کیونکہ بس اسی حیثیت سے ہم حقانیت کا علم ہوتا ہے۔ میں اسی اصول کا حامی ہوں، اس کی رو سے حقانیت کوئی ایسا جام خاصہ نہیں جو خود خیال یا تصور کے اندر رہتا ہو۔ حقانیت خیال میں پیدا ہوتی ہے، خیال حق بنتا ہے، واقعات اسے حق بنتے ہیں؛ اس کی صداقت ایک واقعہ ہے، ایک عمل ہے، یعنی وہ عمل جس کی بدولت خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اس کی صداقت اس کی درست کاری کا عمل ہے۔

لیکن نتائجیت کے نقطہ نظر سے خود تصدیق اور درست کاری کے کیا معنی ہیں؟ خود ان الفاظ ہی سے تصدیق شدہ یا درست کار خیال کے بعض عملی نتائج مترشح ہوتے ہیں۔ اس طرح کے نتائج کی تعبیر کے لئے اصول موافقت سے بہتر الفاظ کا طنا و شوار ہے جب ہم



یہ کہتے ہیں کہ ہمارے خیالات حقیقت کے 'موافق' ہیں تو یہی تائج ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں۔ ہمارے ان موافق حقیقت خیال سے افعال پر بعض دیگر خیالات میں تھریک پیدا ہوتی ہے؛ ان افعال و خیالات کی وساطت سے ہمارے موافق حقیقت خیالات ایسے تجربہ کی سمت میں یا اس کی سرحد تک یا اس کی حدود کے اندر تک ہمارے رہنمائی کرتے ہیں جس کے متعلق ہیں یہ برابر احساس ہوتا رہتا ہے کہ وہ ہمارے اصل خیالات کے موافق ہے (یہ احساس ہمارے استعداد میں داخل ہے)۔ تعلقات و تغیرات میں تبدیلی کی ترقی کن 'اہم' آہنگ اور تشفی بخش معلوم ہوتے ہیں۔ یہی وہ ملائم و موافق رہنمائی ہے جسے ہم کسی خیال کی تصدیق کہہ سکتے ہیں۔ یہ بیان ابتداؤں میں اویہ پھیر معلوم ہوتا ہے مگر اس سے جو تائج مستنبط ہوتے ہیں وہ اتنے اہم ہیں کہ ان کی تشریح میں اس وقت کا باقی حصہ صرف کر دینا پڑے گا۔

202

سب سے پہلے میں آپ کو یہ یاد دلادوں کہ حق یا صحیح خیالات کے موجود ہونے کے معنی ہر جگہ یہ ہوتے ہیں کہ انسان کے پاس عمل کے بے بہا آلات یا وسائل موجود ہیں حصول صداقت کا فرض ایک خالی از متوجہ آسمانی حکم یا ذہن کی مائدہ کردہ بندش نہیں بلکہ ایک ایسا فرض ہے جس کی تائید میں مقول ملے دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں۔

انسانی زندگی کے نقطہ نظر سے واقعاتی امور کے متعلق حق یا صحیح ایقانات کی اہمیت اظہر من الشمس ہے۔ ہم ایک ایسے عالم حقائق میں رہتے ہیں جو بے انتہا مفید اور بے انتہا مضر ہو سکتا ہے۔ جن خیالات سے ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں سے کسی کی توقع رکھنا چاہئے وہ تصدیق کے اس ابتدائی دائرہ میں حق قرار پاتے ہیں اور ان کا حصول انسان کا ابتدائی فرض ہوتا ہے۔ یہاں حصول حق مقصود بالذات ہونے کے بجائے دوسری تشفیوں کے حصول کا صرف ابتدائی ذریعہ ہوتا ہے۔ اگر انسان جنگل میں راستہ بھول جائے بھوکا مارنے لگے مارے مارے پھرنے کے بعد کہیں کچھ ٹڈی نظر آئے تو اس پکٹنڈی کے آخر میں انسانی مسکن کے موجود ہونے کا خیال آنا اس کے لئے از حد اہم ہے؛ کیونکہ اگر اسے یہ خیال آیا اور اس نے اس خیال پر عمل کیا تو محبت نہیں اس کی جان بچ جائے۔ اس صورت میں حق خیال اس لئے مفید ہے کہ اس کا تعلق جس شے سے ہے یعنی انسانی مسکن وہ مفید ہے۔ فرض حق خیال میں عمومی تمیز اشیائے خیال کی عملی مہیت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اشیائے خیال ہمیشہ اہم نہیں ہوتیں؛ لیکن ہے جس انسانی مسکن کی مذکورہ بالا صورت میں اتنی اہمیت تھی،

203

204

اس کی دوسرے موقع پر سرسوامیت نہ ہو۔ ایسی حالت میں انسانی مسکن کا خیال گو کتنا ہی قبل تصدیق ہو لیکن عمل بے عمل ہوگا؛ اور اس لئے اس کا پوشیدہ رہنا ہی بہتر ہوگا۔ چونکہ ہر خیال کبھی نہ کبھی کم سے کم عارضی طور پر اہم ہو سکتا ہے اس لئے یہ بات کلی ہر جے کہ زائد از ضرورت حق خیالات یعنی ایسے خیالات کے عام سرطانیہ کا موجود رہنا مفید ہے جو کسی ممکن الوقوع صورت حال میں حق ثابت ہو سکتے ہیں۔ ہم اس طرح کی زائد از ضرورت صدقتوں کا سرمایہ حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتے ہیں اور جب اس خزانہ میں گنجائش نہیں رہتی تو یادداشت کی کتاب میں قلمبند کر لیتے ہیں۔ جب کوئی زائد از ضرورت صداقت ہر گامی ضروریات کے لحاظ سے باطل بن جاتی ہے تو وہ خزانہ سے نکل کے دنیا میں کام کرنے کے لئے آجاتی ہے اور اس وقت اس کا یقین زیادہ بڑھ جاتا ہے۔ ایسے موقع پر آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "یہ اس لئے مفید ہے کہ حق ہے" اور یہ بھی کہ "یہ اس لئے حق ہے کہ مفید ہے" مگر ان دونوں فقرہوں کا حاصل ایک ہے؛ ان دونوں کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسا خیال موجود ہے جس کا تحقق اور تصدیق ہو سکتی ہے۔ جس خیال کا تصدیقی عمل شروع ہو جاتا ہے، اسی کو حق کہتے ہیں؛ اور جب تجربہ سے اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اسی کو مفید کہتے ہیں۔ اگر منہج خیالات شروع ہی سے اس طرح مفید نہ ہو کرتے تو انہیں حق کی امتیازی حیثیت حاصل ہوتی؛ ان کا ایک خاص نام رکھا جاتا اور ایسا نام تو کیا تجویز کیا جاتا جس سے ان کا قیمتی ہونا ترشح ہوتا۔

205

اس سادہ سرائف سے نتائجیت اپنے حق و صداقت کے اس عام تصور تک پہنچ جاتی ہے جس کی رو سے اس کا دامن دراصل اس طریقہ سے وابستہ ہے جس کی بدولت تجویز کا ایک لمحہ دوسرے ایسے لمحوں تک رہنمائی کرتا ہے جن تک رہنمائی کا ہونا کارآمد ہوتا ہے۔ ابتداءً اور فہم سلیم کی منزل میں کسی نفسی حالت کی تعاقبت سے کارآمد رہنمائی کا یہی فعل مراد ہوتا ہے۔ جب ہمارے تجربہ کے کسی واقعہ سے کوئی ایسا خیال پیدا ہوتا ہے جو حق ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جلد یا دیر میں ہم اس خیال کو ملے کے تجربہ کی جزئیات تک آئیں گے اور ان کے ساتھ زیادہ نفع بخش تعلق پیدا کریں گے۔ یہ بیان کافی مبہم ہے لیکن برائے مہربانی اسے ذہن نشین رکھئے۔ ہمارے تجربہ باقیاعدگی سے لبریز ہے؛ اپنے آپ اب حصہ سے دوسرے حصہ کے لئے تیار رہنے کا سبق دیتا ہے؛ یہ کسی عیب تر شے کا قصہ یا اس پر دلالت کرتا ہے؛ اس کی دلالت کی تصدیق اس شے کی آمد سے ہوتی ہے۔ ایسے موقع پر حقیقت و صداقت کا



منہوم باآخر تصدیق سے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی صداقت ہماری خود سری کے ساتھ جمع نہیں ہوتی۔ اگر ان کے یقانات اس شہرت حق کی پابندی نہ کریں جو عالم تجربہ میں نظر آتا ہے تو غیب ہی ہے۔ ایسے ایسے یقانات یہ تو کسی مسنزل تک رہنمائی نہیں دے گا یا پھر وہ باطل روابط پیدا کریں گے۔

206

یہاں 'حقائق' اور 'اشیاء' سے یا وہ چیزیں ہم مراد لیتے ہیں جن کا ہم سلیم سے تعلق ہوتا ہے۔ جو محسوس طور پر موجود ہوتی ہیں یا وہ حقائق مراد ہوتے ہیں جن سے ہم سلیم کو سہرا کار ہوتا ہے۔ مثلاً: بیج، مکان، مسافت، قسم، فضیلت، جب ہم انسانی مسکن کی خیالی تصویر ذہن میں لے کے پکڑنا ڈھی پر پڑتے ہیں تو آخر اس مسکن تک پہنچتے اور اسے واقعی دیکھتے ہیں۔ یہی اس خیالی تصویر کی کامل تصدیق ہے اس طرح کی سادہ اور پورے طور پر تصدیق شدہ رہنمائی ان حقائق حق کی اصل یا اس میں تجربہ سے ملے حقائق کی تشکیل میں معلوم ہوتی ہیں، لیکن ان کے متعلق ہم یہ خیال کر سکتے ہیں کہ وہ یہی حقیقی تصدیقیں ہیں جو یا رک گئی ہیں یا بڑھ گئی ہیں، ایک دوسرے کے قائم مقام بن گئی ہیں۔

مثلاً اس شے کو مجھے جو دیوار پر نظر آ رہی ہے، ہم آپ اسے گھڑی سمجھتے ہیں، حالانکہ ہم میں سے کسی نے بھی اس ساخت کو نہیں دیکھا، جس کی بدولت یہ گھڑی گھڑی ہے ہم کوشش تصدیق کے بغیر اس کے گھڑی ہونے کو صحیح یا حق قرار دے لیتے ہیں۔ لیکن اگر حق یا صداقت عمل تصدیق کا نام ہے، تو کیا اس طرح کی غیر صدقہ صداقتوں کو خام کہنا چاہئے؟ نہیں، کیونکہ جن حقیقیات پر ہماری زندگی کا دار مدار ہے ان کی عظیم نشان تعداد، اسی طرح کی ہے۔ صداقت کے لئے یا واسطہ اور بلا واسطہ، ذہن طرح کی تصدیقیں کافی ہوتی ہیں۔ اگر قرآن سے کافی ثبوت مل رہا ہے تو عینی شہادت کی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ جاپان موجود ہے کیونکہ اس بات سے ہمارا کام چلتا ہے، ہر شے سے اس فرض کی تائید ہوتی ہے اور کسی شے سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ دیوار پر جو شے نظر آ رہی ہے وہ گھڑی ہے، ہم اس شے سے گھڑی کا کام لیتے ہیں، اپنے منہ کے وقت کا اس سے اندازہ کرتے ہیں۔ ایسے موقع پر ہمارے فرض کر لینے کی تصدیق ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ اس کی وجہ سے تعارض یا کسی نہیں ہوتی۔ کمانی منکر اور تقاض کی تباہیت تصدیق ایسی ہے جیسی واقعی تصدیق۔ دنیا میں اگر ایک مل اسحاق کھل ہوتا ہے تو اس کے مقابلہ میں لاکھوں

207

ایسے ہوتے ہیں جو سی حالت میں بددیوتہ رہتے ہیں۔ ایسے اعمال افعال و کارروائیاں تصدیق کی طرف متعلق کر دیے ہیں۔ ان سے کوئی ان استیلا کے اعمال نہ رہ سکتی ہوتی ہے جو ان کے رد و رد ہوتی ہیں۔ اگر ہمارا بددیوتہ ہمارا چارہ بنائے ہوئے ہو تو تصدیق کا اس حد تک یقین ہوتا ہے کہ ہم تصدیق سے قطع کر دیتے ہیں اور ہمارا فعل و افعال سے حق بجانب ثابت ہوتا ہے۔

سچ یہ ہے کہ حق کا رد و رد اس کا باوجود رہے۔ جو رست خیالات و مسائل و نوٹوں کی سی ہے کہ جب تک لوگ اپنے سے بھاڑتا کرتے ہیں۔ رستہ میں گمراہی کے یہ معنی ہیں کہ کہیں نہ کہیں باہر رست تصدیق چوکی ہے۔ اور حق کی ساری عمارت اسی طرح گرے ہے جس طرح اگر نوٹوں کی اس کس قدر پر نہ ہو تو وہی نعم و نعم پر ہم بوجہ جاتا ہے۔ ایک عمارت میں آپ میری تصدیق پر اعتبار کرتے ہیں۔ دوسرے عمارت میں آپ کی تصدیق پر اعتبار کرتا ہوں؛ یوں ہم لوگ ایک دوسرے کی تصدیق سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ غرض یہ عمارت اسی یقانات کے ستون پر قائم ہے جن کی کوئی نہ کوئی شخص نہیں شکل میں تصدیق کر چکا ہے۔

زندگی کے معمولی کاروبار میں مکمل تصدیق کے برطرف رکھنے کی اکفایت وقت کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اشیاء کا وجود شکل و فرم میں بالکل اقسام ہوتا ہے۔ ہمارے دنیا کی خصوصیت اسی ہے جو اس میں ہمیشہ نئے یا نئے جاتی سے کسم پائی ہم کسی قسم کے ایک فرد و فرد کے متعلق اپنے خیالات کی تصدیق کرتے ہیں۔ آپ لوگوں کے باقی افراد کے متعلق ان خیالات کے استعمال کو بھرتہ کھینچتے ہیں۔ غرض یہ کہ پتہ نظر سے کسی قسم معلوم کرے قانون کس پر عمل کرتا ہے اور تصدیق کا تعلق نہیں۔ اور نہ قانون سے تصدیق برحق ہوتا ہے اور اس پر حقیقی ہونے کا ثبوت خود اس کے لئے ہوتا ہے جو پیش قدمی کے لئے مجبور ہوتا ہے۔ اگر کسی امر کے عمل کی تردید نہیں ہوتی۔

یہ کائنات تصدیق کی طرح باواسطہ و بامودل انصافی ہی قائم ہوتا ہے۔ یہ دونوں جہت کے تمام تصدیق تمام دیگر صحیح اعمال کی صورت نام کرتے ہیں۔ یہ وہی عمل حاصل ہونے ہیں جو دیگر صحیح اعمال سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان کو کوئی اسباب و نتائج تسلیم کیا جاتا ہے جو دوسرے صحیح اعمال کے تسلیم کرنے کی بنیاد ہے۔ یہ سب ایک ہی جہت سے متعلق کسی فہم سلیم کی سطح پر ہوتا ہے جو اس وقت کار سے یہ ثابت ہے۔



لیکن ہمارا ذخیرہ صرف امور واقعہ پر مشتمل نہیں۔ خالص ذہنی خیالات کے باہمی تعلقات میں بھی حق و باطل کا فرق ہوتا ہے؛ مگر یہاں ہمارے ایقانات مطلق یا غیر مشروط ہوتے ہیں۔ سبب وہ حق ہوتے ہیں تو انہیں حدود و ایوار اصول کہا جاتا ہے۔ ایک اور ایک دو ہوتے ہیں دو اور ایک تین ہوتے ہیں؛ سفید میں کالے کی نسبت بھورے سے کم فرق ہوتا ہے جب سبب کا اثر شروع ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ سبب کا وجود بھی شروع ہو جاتا ہے۔ یہ حکم ہر ممکن ایک ہر قابل تصور بھورے، سفید اور سبب پر صادق آتا ہے لیکن یہاں اشیاء ذہنی اشیاء ہیں ان کے تعلقات استقدر ہیں کہ ہم ایک نظر میں ان کا تصور کر سکتے ہیں اور حسی تصدیق ضروری نہیں۔ علاوہ ان ذہنی اشیاء کے متعلق جو بات، ایکہ فہم حق ہوگی وہ ہمیشہ حق ہوگی؛ لہذا یہاں حقانیت کی نوعیت ابدی ہوگی۔ آپ کو کہیں بھی کوئی سی عینی شے ملے جو 'ایک'، 'سفید'، 'بھوری'، 'سبب' یا 'سبب' ہے تو اصول بالا اس پر تانا بڑھانے کے لیے موقع پر صرف قسم دریافت کر کے قانون قسم کے منطبق کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر آپ کو صحیح قسم معلوم ہوگئی تو آپ کو حق ضرور معلوم ہو جائے گا کیونکہ آپ کے ذہنی تعلقات اس قسم کی ہر شے کے لحاظ سے بل، ششہ و حق ثابت ہوتے ہیں۔ اگر اسی صورت میں آپ کو حق نہ معلوم ہو سکے تو اس کی ذمہ دار قسم بندی کی غلطی ہوگی۔

210

مگر ان ذہنی تعلقات کی دنیا میں بھی صداقت رہنمائی ہی کا ایک معاملہ ہے۔ ہم ایک محدود خیال کو دوسرے مجر و خیال سے ملاتے ہیں ان کے منطقی یا ریاضیاتی نظام بناتے ہیں ان کے لئے حد آگاہ اصطلاحات وضع کرتے ہیں یہ ہمہ ملحات تجربہ کے جن محسوس واقعات پر دلالت کرتی ہیں ان میں آخر کار ترتیب پیدا ہوتی ہے اور یوں ایسے ابدی حق خیالات حاصل ہوتے ہیں جو واقعاتی امور پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔ نظریہ اور واقعہ کا یہ ازواج ہے، انتہائی ذخیرہ ہوتا ہے۔ اگر ہم نے اشیاء کو صحیح جگہ پر رکھا ہے تو ہم جو کچھ کہیں گے وہ ہر شے کی مخصوص تصدیق سے قبل بھی حق ہوگا۔ ہر طرح کی ممکن چیزوں کے لئے یہ بار بار بنانا یا ذہنی ڈھانچا ہماری عین منسکری ساخت کے تابع ہے جس طرح ہم حسی تجربات کے متعلق سستی و نا استواری سے کام نہیں لے سکتے اسی طرح تجربہ ہی تعلقات کے متعلق بھی ہم اس سے کام نہیں لے سکتے؛ چاہے ہم ان کے نتائج کو پسند کریں یا نہ کریں مگر ہم ان پر بحث کرتے وقت استواری و ثبات کو ملحوظ رکھنے پر مجبور ہیں۔ سرمایہ کی طرح فرض کا حساب بھی جیت کے قاعدوں کے مطابق ہی لگایا جاتا ہے سڑکوں کا پیمانہ اور قطر کا پیمانہ مناسب وقت بھی ذہنی

211

حیثیت سے متعین ہے چاہے کسی نے اس کا حساب لگایا ہو یا نہ لگایا ہو۔ اگر ہمیں کبھی کسی واقعی دائرہ سے بحث کرتے وقت اس تناسب کی ضرورت نہ ہو تو معمولی تو افسوس کے مطابق ہی صحیح تناسب نکالنا پڑے گا؛ کیونکہ یہ اسی طرح کے حقیقیات میں ہے جس کا اثبات ان قواعد سے دوسری جگہ کیا جاتا ہے۔

یوں ہمارے نفس ایک طرف حسی نظام کے اور دوسری طرف ذہنی نظام کے نیچے میں دبا ہوا ہے اور ان دونوں کے بیچ میں خیالات کو حقائق کی خواہ وہ اچانک واقعات ہوں یا مجردات وصول موافقت کرنا پڑتی ہے ورنہ نامطابقت اور ناکامی کی زحمت ہے۔

کس حد تک ذہنیت پسندوں کو کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا البتہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے ابھی تک اس مسئلہ کے صرف سطحی پہلو کو مشمل سے ہاتھ لگایا ہے۔

غرض حقائق سے مراد یہی ہیں وقت ہوتے ہیں یا اشیاء کی تجربی قسم، اور ان کے ایسے تعلقات جن کا ہمیں وجدان کے ذریعہ سے علم ہوتا ہے۔ چونکہ حقائق کا ایسا نمونہ رکھنا ہمارے جدید خیالات کے لئے ضروری ہوتا ہے اس لئے حقائق سے مراد وہ تمام حقیقیات یا صحیح خیالات بھی ہوتے ہیں جو ہمارے پاس پہلے سے موجود ہوتے ہیں لیکن اس طرح کے مسئلہ گزشتہ حقائق کے ساتھ موافقت کے کیا معنی ہیں؟

یہیں سے تائجیت پسندی اور ذہنیت پسندی کا ساتھ چھوٹن شروع ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ موافقت اور نقل کے معنی ابتداء میں ایک تھے؛ لیکن ہمیں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ گہری کی اندرونی ساخت کی ذہنی تصویر کے بجائے گہری کے نقطہ سے ہمارا کام چل جاتا ہے۔ ایک گہری پر کیا موقوف ہے بہت سی چیزوں کے خیالات ان کی نقل نہیں بلکہ محض علامت ہوتے ہیں۔ ماضی طاقت از خود معدوم رہا۔ ان حقائق کی ہمارا ادھن کیسے نقل کر سکتا ہے؟

حقیقت کے ساتھ وسیع ترین معنوں میں موافقت سے صرف یہ مراد ہو سکتی ہے کہ خود حقیقت تک یا اس کے ماحول کے مد تک نہائی ہوتی ہے یا اس کے ساتھ ایک تعلق پیدا ہوتا ہے جس کی بدولت ذہنی یا عقلی حیثیت سے خود اس حقیقت یا اس کے ساتھ ہی تعلق ہے۔ اسے عدم تعلق کی نسبت بتا دیا جاسکتا ہے۔ لیکن بسا اوقات موافقت سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس حقیقت کی وجہ سے کوئی ایسی بات پیش نہیں آتی جس کا ہمارے خیالات کی



اور جبکہ رہنمائی سے تعارض ہوتا ہے حقیقت کی نقل موافقت کی ایک بہت اہم صورت ہے لیکن یہ صورت عملی شے نہیں۔ اصلی شے رہنمائی ہے جس خیال سے عملاً یا ذہناً خود حقائق یا مانعہ تعلقات سے کام لینے میں مدد ملے گی جس سے ترقی کو مایوسی سے دو چار نہ ہونا پڑے گا، جو فی الواقع سوزوں ہو گا جو ہماری زندگی کو حقیقت کے مجموعی ماحول کے مناسب بنا سکے گا، وہ خیال بقدر ضرورت موافق ہو گا۔

اس بناء پر معین ذہنی تصویروں کی طرح نام بھی حق و باطل کا مصداق ہوتے ہیں، ان سے بھی اسی طرح کا عمل تصدیق پیدا ہوتا ہے اور اسی طرح کے عملی نتائج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

ہر انسانی فکر پر بحث ہو سکتی ہے، ہم خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں، آپس میں سب جوں کے ذریعہ تصدیقوں کا لین دین ہوتا ہے، یوں تقریری حق و صداقت قائم ہوتی، اس کا ذخیرہ فراہم ہوتا، اور سب تک پہنچتا ہے۔ اس لئے ہم خیال ہی میں نہیں بلکہ گفتگو میں بھی تطابقی کو ملحوظ رکھنا چاہئے، کیونکہ خیالی اور گفتگو دونوں میں ہم اقسام سے کام لیتے ہیں۔ نام بارہا یوں ہی رکھ لئے جاتے ہیں، مگر جب ایک دفعہ وہ سمجھے جاتے ہیں تو انہیں باقی رکھنا پڑتا ہے۔ اب ہم قابیل کو ہابیل اور ہابیل کو قابیل کہنا چاہئے، اگر ہم نے ایسا کیا تو ہم پوری کتاب پیدا ہونے اور واقعات و گفتگو کی اس دنیا سے باطل الگ ہو جائیں گے جو اس وقت تک چلی آئی ہے۔ ہمارا رشتہ اس صداقت سے منقطع ہو جائے گا، جو واقعات و گفتگو کے پورے نظام میں پائی جاتی ہے۔

ہمارے حق و صحیح خیالات کی بہت بڑی کثرت (مثلاً ہابیل و قابیل کی گزشتہ تاریخ کے متعلق خیالات) ہیں، برہ راست اور زور و زو تصدیق کی گنجائش نہیں، ہم وقت کے بہتے دریا کو صرف الفاظ کی مدد سے طے کر سکتے ہیں، ہم ماضی کی تصدیق صرف ان نتائج سے کر سکتے ہیں جن کے اسباب ماضی میں پائے جاتے تھے۔ اب اگر ہمارے خیالات ان الفاظ اور نتائج کے موافق ہوتے ہیں تو ہم انہیں حق سمجھتے ہیں، جس طرح گزشتہ زمانہ کا وجود حق ہے اسی طرح جو یس سینئر کا وجود حق ہے، اسی طرح ان عجیب و غریب تعلقات جانوروں اور ان کی صحیح تاریخ و ماحول کا وجود حق ہے جو طوفان نوح سے پہلے دنیا میں پائے جاتے تھے۔ خود اس گزشتہ زمانہ کے وجود کا حق ہونا موجودہ زمانہ کے ساتھ التصاق سے ثابت ہوتا ہے!

جس طرح اس وقت موجود زمانہ حق ہے اسی طرح کبھی گزشتہ زمانہ حق تھا۔

اس طرح دراصل موافقت سے مراد رہنمائی ہوتی ہے اور رہنمائی بھی وہ جو غیب سے ہے؛ کیونکہ اسی کی بدولت اہم اشیاء کے مقامات تک رسائی ہوتی ہے۔ حق خیالات سے ہماری رہنمائی غلطی اور تصویریں مخلوق تک بھی ہوتی ہے اور جسی خانوں تک بھی! ان کی بدولت ہماری رسائی تطبیق، پاسیڈاری، اور ان فی معاشرت کی روانی تک ہوتی ہے۔ وہ ہمیں بے راہ روی، تنہا گزاری، ناکام و لا امل، فو، فوسکرے بچا دیتے ہیں۔ اس عمل رہنمائی کا بے روک ٹوک جاری رہنا، اس کا تھامنا و تناقض سے علیٰ التعمیم مبرا ہونا، اسی کا نام بالواسطہ تصدیق ہے۔ لیکن راستہ کوئی جو سب کی منزل مقصود ایک ہے، ہر صیغہ عمل سے کسی ایسے تصدیق کن محسوس تجربہ کی طرف رہنمائی ہوتی ہے جو ہمیں نہ کہیں پایا جاتا ہے اور جس کی نقل کسی نہ کسی شخص کے خیالات ہوتے ہیں۔

یہی وہ وسیع اور عام معنی ہیں جو ناجحیت ظنہ موافقت سے مراد ہوتی ہے۔ وہ بس لفظ پر عملی نقطہ نظر سے غور کرتی ہے؛ اگر کوئی عمل رہنمائی سرسبز ہو سکتا ہے تو وہ اسے 'موافقت' کے تحت میں داخل ہونے دیتی ہے۔ سائنس کے خیالات اگرچہ سمولی فہم کی دسترس سے باہر رہتے ہیں لیکن ناجحیت اسی بنا پر ان کی حقیقت کے ساتھ موافقت کو تسلیم کر لیتی ہے۔ گویا حقیقت کی تعمیر اثر 'سالمات' اور برق پاروں سے ہوتی ہے۔ اگر بس گویا: کہ حقیقتاً، توانائی، کی اصطلاح کو یہ دھوئی تاک نہیں کرنا، کا مصداق کوئی موجود فی الخارج شے ہے؛ وہ صرف سطح مظاہر کی پیمائش کا ایک ایسا طریقہ ہے جو ان کے تغیرات کی کسی ساواہ قد مسدہ کی شکل میں شیرازہ بندی کر دیتا ہے۔

لیکن ہمیں ان انسان ساختہ قواعد کے انتخاب میں تون طبع سے جو نقصان پہنچتا ہے؛ وہ اس نقصان سے کم نہیں ہوتا جو فہم سلیم کی عملی سطح کے متعلق تون طبع سے پیدا ہوتا ہے۔ ہمیں ایسا نظریہ قائم کرنا پڑتا ہے جو کام دے سکتا ہے؛ اس کے زمینی ہیں؛ نہیں جو کام انجام دینا پڑتا ہے وہ سخت دشوار ہے؛ کیونکہ جو نظریہ ہم قائم کرتے ہیں، اسے ہم حق خیالات اور بعض جدید تجربات کے مابین واسطہ کا کام دینا پڑتا ہے؛ اسے قدیم یقانات میں کم سے کم برہمی پیدا کرنے کی اجازت ملتی ہے؛ اسے کسی محسوس بلکہ ضمیمہ تصدیق پذیر خاتمہ تک رہنمائی کرنا پڑتی ہے۔ یہی دونوں باتیں کام دینے سے مراد ہوتی ہیں۔ چونکہ دباؤ سخت ہوتا ہے اس لئے ضرورتوں



کو نالی جولانی طبع دکھانے کا موقع مشکل سے ملتا ہے جس قدر ہمارے نظریات محصور و مقید ہوتے ہیں، شاید ہی اور کوئی شے ہوتی ہو لیکن بعض وقت ایک ہی امر کے متعلق مختلف نظریات میں سے ہر ایک ان حق خیالات کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے جن سے ہم واقف ہوتے ہیں، ایسے موقع پر انتخاب کا سرپرست ہمارے اندرونی محرکات کے اقتد میں آجاتا ہے، اور بیچ خوش بیانی یا کفایت وغیرہ کے خیال سے کسی ایک نظریہ کو وہ اختیار کرتے ہیں۔ کلا ریک میکسویل کا قول ہے کہ اگر دونوں نظریوں کا ثبوت برابر ہو تو ان میں سے مجیدہ تر نظریہ کے انتخاب کے یہ معنی ہیں کہ سائنس کا ذوق نہایت ناقص ہے اور آپ اس قول سے اتفاق کریں گے۔ سائنس میں حقانیت اور صداقت کے یہ معنی ہیں کہ ہمیں ذوق کے ساتھ تشفی کی بھی زائد سے زائد ممکن مقدار حاصل ہوتی ہے لیکن قدیم صداقت اور جدید واقعہ کے ساتھ تطابقت کا لحاظ ناگزیر ہے۔

اب تک میں آپ کو ایک بے آب و گیاہ ریگستان سے لایا ہوں، لیکن اگر ایک عامیانا ہستعارہ کی اجازت دیجئے تو یہ عرض کروں کہ جہاں اب آپ چل رہے ہیں وہاں آپ کو مارٹل کا بیانی ملے گا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عقلیت پسند اپنے اقرضات کا تو پچانہ رکھا دیتے ہیں، لیکن ان کا جواب دیتے وقت آپ کے سامنے خشک و بے مزہ بحث نہیں بلکہ ایک مہتمم بالشان فلسفیانہ مسئلہ کی پچھپیاں ہوں گی۔

218

حق یا صداقت کا بیان دراصل صدقوں کا بصیغہ جمع یا ان اعمال و رہنمائی کا بیان ہے جو بصورت نمائندگی علامت مستحق ہوتے ہیں اور ان میں اگر کوئی شے قدر مشترک کی حیثیت سے پائی جاتی ہے تو وہ ان کی نتیجہ خیزی ہے۔ یہ نتیجہ خیزی کسی ایسے جز کی طرف رہنمائی کی شکل اختیار کرتی ہے جو ہی تصورات کے پردہ میں نظر آتا ہے، اور جس کی نقل خواہ ہمارے ذہن میں موجود ہو یا نہ ہو لیکن اس کے ساتھ ہمارے اس طبع کا تعلق ہوتا ہے کہ ہم انداز میں تصدیق و اطمینان کا یہاں سے جس جس سمت رفتاری طور پر وقت وغیرہ زندگی سے وابستہ اعمال کا نام لیتے ہیں ان میں حق ہی خاص صدیق کا مجموعی نام ہے۔ تندرستی، دولت اور طاقت کی طرہات حق بھی شائد تجربہ میں پائی گئی جاتی ہیں، ذہنیت پسندی، پسمن کے شمشیر کھنکھاتا ہے مقابلہ کو کھنکھاتی ہے، ہم اس کی مندرجہ ذیل گھنگو گوش خیل سے سن سکتے ہیں کہ صداقت پیدا نہیں کی جاتی بلکہ ہوتی ہے۔ وہ ایسے رنگ و تعلق کا نام ہے جو کسی عمل کا انتہائی نہیں کرتا

219

بلکہ سیدھا تجربہ کے سر پر پہنچ کے اپنی حقیقت کا ہر وقت اعلان کرتا ہے۔ سامنے دیوار والی شے کے متعلق ہمارا یہ خیال پہلے ہی سے حق ہے کہ یہ گمٹری ہے، لگو اس خیال کی دنیا کی ساری تاریخ میں کبھی تصدیق نہ کی جائے، خواہ تصدیق ہو یا نہ ہو، صرف اس ماورائی تعلق کے موجود ہونے سے ہی کسی خیال میں صداقت پیدا ہو جاتی ہے۔ تائجیت جب اعمال تصدیق کو محل صداقت قرار دیتی ہے تو گویا گاہی و گھوڑے کے پیچھے رکھنے کے بدلے آگے رکھتی ہے۔ یہ اعمال تصدیق صرف اس کے وجود کے آثار یا اس امر کے دریافت کرنے کے ناقص طریقے ہیں کہ ہمارے خیالات میں سے کسی کے اندر یہ عجیب غریب وصف پایا جاتا ہے۔ تمام حقائق و امیات کی طرح یہ وصف بھی زمانہ کی قید سے آزاد ہے؛ خیالات جس طرح باطل یا بے محل میں حصہ لیتے ہیں اسی طرح براہ راست اس وصف میں بھی حصہ لیتے ہیں۔ اس وصف کی تائجی ثمرات کی شکل میں تکمیل نہیں کی جا سکتی۔

مقلیت کی یہ تشبیہی اگر قرین عقل معلوم ہوتی ہے تو اس کی وجہ وہی واقعہ ہے۔ جس پر ہم اس قدر توجہ کر چکے ہیں۔ ہماری دنیا چونکہ اقسام و استقامت کی یک رنگیوں سے لبریز ہے اس لئے ایک شے کی تصدیق اسی قسم کی دیگر اشیاء کی تصدیق کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اشیاء کے عالم کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ ہماری خود ان اشیاء سے زیادہ ان کے نمونوں خصوصاً ان کے متعلق باہم گفتگو کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ تائجیت کے نقطہ نظر سے صداقت کے وصف کے حصول کے یہ معنی ہیں کہ اس دنیا میں لاتعداد و لامتناہی خیالات بلا واسطہ اور واقعی تصدیق کے بجائے بالواسطہ اور ٹکڑی تصدیق کی حالت میں زیادہ کام دیتے ہیں۔ اس بناء پر صداقت سے مراد قیامت تصدیق ہوگی؛ ورنہ یہ وہی مٹی منہری حقیقت کے نام کو مستقل سابق ہستی قرار دینے اور اس کے ذریعہ سے حقیقت کی تشریح کرنیکی چال ہوگی جو عقلیت پسند کثر چلا کرتے ہیں۔ اس بناء و تاریخ نے وہ طریقہ انشاء نقل کئے ہیں جن میں لیسنگ نے فیشن شہلاؤ کی زبان سے اصول دولت پر اس اس طرح بحث کی ہے کہ گویا 'دولت ان' واقعات سے ایک جدا گانہ چیز ہے جن پر دوہمندی 'دولت کرتی' ہے۔ دولت کا وجود ان واقعات سے قبل ہوتا ہے اور ان واقعات کا دوہمندی کی اصلی فطرت کے ساتھ صرف ایک گونہ ناشومی توار دہوتا ہے۔

'دولت' کے متعلق اس خیال کے مغالطہ آمیز پورے کا ہر سب کو غلط ہے، ہمیں



یہ معلوم ہوتا ہے کہ دولت کوئی ایسی فطری فضیلت نہیں جو راک فیل اور کاریگی میں تو موجود ہو اور باقی لوگوں میں معدوم ہو، بلکہ وہ ان معنی اعمال کا نام ہے جن میں بعض لوگوں کی زندگی حصہ لیتی ہے۔

دولت کی طرح تندرستی بھی صحت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے یہ بھی ہضم دوران خون، میند وغیرہ چند اعمال کا نام ہے جو بخوبی انجام پاتے رہتے ہیں۔ گو پیش نظر صورت میں ہمارا تندرستی کو ایک اصول اور ہضم، میند وغیرہ کا سبب قرار دینے کی طرف زیادہ میلان ہوتا ہے۔ طاقت کے متعلق ہمارے نقطہ نظر میں عقلیت کا رنگ اور بھی زیادہ ہے۔ ہم طاقت کو انسان کی سابقہ لوجہ و فضیلت اور اس کے عضلات کے رتھی کارناموں کا قطعی رشتہ قرار دینے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

لیکن صداقت کے معاملہ میں لوگ حد سے بڑھ جاتے ہیں اور عقلیت کے بیان کو ظاہر بن شمس قرار دینے لگتے ہیں۔ درحقیقت اس طرح لے تمام انسانی کیفیات حالت ہے؛ صداقت خیال کا بھی اتنا ہی گہرا یا اتنا ہی زیادہ وجود ہے جتنا اوروں کا ہے۔

سب سے پہلے یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ انسان اور عمل یا فعل کے فرق سے بہت کام لیا جاتا ہے۔ انسان اور عمل کے درمیان ایک بڑا فرق ہے۔ انسان اپنی میند اور اچھا ہضم بھی سانس لینے کی طرح اور منہ کا ہر وقت روپہ کا ہاتھ میں لینا یا طاقتور کا ہر وقت دھجے لٹاتے رہنا اور ان میں اتنی تندرست کا ہر وقت ہضم کرتے رہنا یا سوتے رہنا ضروری نہیں۔ اس طرح کے اوصاف، یہ اوقات معدوم رہے درمیانی وقفوں میں عادات بن جاتے ہیں یہی صداقت کی حالت ہے۔ صداقت تصدیقی افعال کے عدم صد کے زمانہ میں ہمارے مقرر خیالات، اعتقادات کی حالت میں جاتی ہے لیکن یہی تصدیقی خیال سارے معاملے کی بنیاد و مسدود کے اوقات میں بصورت عادت وجود کی صورت میں رہتا ہے۔

بہت ہی مختصر یہ کہ انسان یا صاحب ہوا سے طرز عمل میں یہی طرح حق یا صداق ہمارے فکر میں صرف بر محل یا مناسب وقت ہوتا ہے۔ مناسب وقت لغت میں ہر صورت میں لیکن قدرۃ اور با تو صرف مناسب وقت کیونکہ جو شے پیش نظر تجربہ کے لحاظ سے مناسب وقت ہوتی ہے اس کا اندازہ تجربات میں اس حد تک نشانی بخش ہونا ضروری نہیں۔

ہم کو معلوم ہے کہ تجربہ سے ہمارے موجود اصول میں اصلاح و ترمیم ہو سکتی ہے۔

228

صداقت مطلقہ، یعنی وہ صداقت جس میں مزید تجربہ کبھی کوئی تبدیلی نہ کر سکیگا یہی وہ خیالی منزل ہے جس کے تعلق ہم سمجھتے ہیں کہ تمام عارضی صداقتیں کسی نہ کسی دن اسی پر منتہی ہونگی۔ اس طرح کلی صداقت سائنس کی طرح کمال و اہمیت آدمی اور ملی الاطلاق مل تجربہ کے ساتھ ساتھ رہتی ہے اگر کبھی ان منصوبوں کا تحقق ہوا تو ایک ساتھ ہوگا، لیکن جب تک وہ وقت نہیں آتا ہمیں ایسی صداقتوں پر جیسا پڑے گا جنہیں ہم آج حق اور کل باطل سمجھنے کیلئے تیار ہوں۔ بظاہر سوس کی طبیعت، اقلیدس کا مکان، ارسطو کی منطق، مدرسیہ کی مابعد الطبیعیات یہ چیزیں صدیوں تک اسی طرح مناسب حال میں لیکن آخر انسانی تجربہ نے ان کی اصلاح کی، اور اب ہم انہیں صرف اضافی طور پر ہی دیکھ سکتے ہیں، انہی لوگوں کے تجربہ کی حد تک حق کہتے ہیں۔ ورنہ صداقت مطلقہ کے معیار سے وہ باطل ہیں۔ کیونکہ جس حد پر یہ لوگ آ کے رک گئے اس کے آگے بڑھنا موجودہ زمانہ کی طرح گزشتہ زمانہ میں ہی ممکن تھا۔

224

جب نئے تجربات سے پرانے فیصلوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے تو بعینہً جیسی ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ فیصلے حق تھے، خواہ کسی صاحب فکر کو بہن ان تک نہ بھی پہنچا ہو۔ ڈنمارک کے ایک صاحب فکر کا قول ہے کہ ہماری زندگی آگے کی طرف اور ہماری فہم پیچھے کی طرف چلتی ہے۔ زمانہ حال سے دنیا کے گزشتہ حال پر روشنی پڑتی ہے، جو لوگ ان حال میں اچھے لیتے تھے ان کے لئے ان اعمال کا شمار اعمالِ صداقت میں رہا ہوگا۔ لیکن جن لوگوں کو اس داستان کے بعد کے حقہ معلوم ہوتے ہیں ان کی یہ رائے نہیں رہتی۔

یہ انصاف علی خیال کہ ایک ایسی صداقت باوجود بے ہوشی کے چل کر بہتر بلکہ ممکن ہے کسی دن صداقت مطلقہ ثابت ہو، ورنہ جسے جیسی پر مشروط قانون سازی کی قوت حاصل ہو! اپنا رخ تمام دیکھتا بھی خیالات کی طرف واپس کی حدیث مستعمل ہے، لیکن طرف رکھتا ہے۔ نیم صداقتوں کی طرف صداقت مسعودہ کو بھی بنانا ہی پڑے گا اور ایک ایسے تعلق کی حیثیت سے بنانا پڑے گا جو تجربہ تصدیق کے مجموعہ کے اس نشوونما کا قمر ہوگا جس میں نیم صداقتیں اپنا اپنا حصہ برابر شریک کرتی رہی ہیں۔

میں یہ بتا چکا ہوں کہ صداقت بڑی حد تک گزشتہ صدیوں سے منتہی ہے۔ انسان کسی وقت جو ایمانات رکھتا ہے وہ انسانی تجربات ہی کا جمع شدہ



سرمایہ برتے ہیں۔ لیکن۔ ایقانات بجائے خود عالم کے مجموعی تجربہ کا جزو ہوتے اور اسی لئے  
 آئندہ کی فراہمی سرمایہ کو مواد ہوتے ہیں جس حد تک حقیقت سے مراد قابل تجربہ حقیقت  
 ہوتی ہے اسی حد تک خود حقیقت اور اسکے شعلہ لوگ جو صدائیں حاصل کرتے ہیں دونوں میں ہر  
 تبدل ہوتا رہتا ہے؛ اور گو اس تبدل کی منزل مقصود یقین ہو لیکن وہ ہر حال تبدیل ہے۔  
 225 علمائے ریاضیات سائل کا حل دو تغیر پذیروں سے کر سکتے ہیں؛ مثلاً نیوٹن کے  
 نظریہ کی رو سے سرعت رفتار میں مسافت سے تغیر پیدا ہوتا ہے؛ لیکن مسافت میں بھی  
 سرعت رفتار سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ اعمال صداقت کی قلمرو میں واقعات بطور خود آ کے  
 ایقانات کا عارضی تعین کرتے ہیں؛ لیکن ان ایقانات کی بدولت ہم سے افعال کا صدور  
 ہوتا ہے اور صدور افعال کے قدم بعد اسی سے جدید واقعات سامنے یا معرض وجود میں  
 آتے ہیں جن سے ہمارے ایقانات کا پھر تعین ہوتا ہے۔ یوں صداقت کا نشو و نما  
 دو ہرے اثر کے ماتحت ہوتا ہے۔ صدائیں واقعات سے رونما ہوتی ہیں؛ لیکن پھر واقعات  
 میں روپوش ہو کے ان میں اضافہ کا باعث ہوتی ہیں؛ یہ واقعات پھر سے نئی صداقت کی  
 تخلیق یا انکشاف کرتے ہیں۔ اسی طرح ایک غیر مبینہ سلسلہ جاری رہتا ہے؛ اس سلسلے میں  
 واقعات بجائے خود حق نہیں ہوتے صرف ہوتے ہیں؛ حق یا صداقت ان ایقانات کا وظیفہ ہے  
 جو ان میں شروع اور ختم ہوتے ہیں۔

226 صداقت کی حالت اس برف کی گولی کی سی ہے جسے بچے بناتے ہیں اس گولی کا  
 بڑھنا ایک طرف اس کے مختلف حصوں پر برف کی تقسیم اور دوسری طرف بچوں کے  
 ہاتھ کی تسبیح اور ان دونوں عوامل کی غیر منقطع باہم آمیزش کا نتیجہ ہوتا ہے۔  
 عقلیت اور سائنس کے مابین التماس امور میں جو شے سب سے زیادہ فیصلہ کن ہے  
 وہ اس وقت پوری طرح ہمارے پیش نظر ہے عقلیت یہ تسلیم کرے گی کہ تجربہ بدلتا رہتا ہے  
 اور صداقت کے تعلق ہمارے نفسیاتی تحقیقات بھی بدلتی رہتی ہے؛ لیکن وہ یہ تسلیم کرنے کے لئے  
 تیار نہیں کہ خود حقیقت یا صداقت میں بھی تبدیلی ممکن ہے عقلیت کو اس خیال پر اصرار ہے کہ  
 حقیقت ازل سے مکمل اور بنی بنائی موجود ہے اور ہمارے خیالات کا اس کے ساتھ  
 توافق وہ بے مثل اور ناقابل تحلیل وصف ہے جو وہ پہلے کہتا چکی ہے لیکن اس حیثیت سے  
 صداقت کو تجربہ بند سے کوئی واسطہ نہیں؛ نہ وہ تجربہ میں کوئی اضافہ کرتی اور نہ خود حقیقت میں

اس سے کوئی فرق پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ عارضی غیر قابل قائم شے اور محض عکس ہوتی ہے؛ اس کا وجود نہیں بلکہ قیام یا حصول ہوتا ہے؛ اس کا تعلق ایسی شے سے ہوتا ہے جو واقعات یا واقعاتی تعلقات کی ظہور سے مختلف ہے۔ مختصر یہ کہ یہ علیات کی قلمرو میں داخل ہے؛ اس سے ہماری لفظ پر عقلیت بحث کو ختم کر دیتی ہے۔

227

غرض نتائجیت میں طرح اپنا رخ مستقبل کی طرف رکھتی ہے، اسی طرح عقلیت یہاں پھر اپنا منہ گزشتہ ازلیت کی طرف کر لیتی ہے؛ وہ اپنی کہنہ عادت کی بناء پر اصول کی جانب واپس چلی جاتی اور یہ خیال کرنے لگتی ہے کہ جہاں کوئی تجزیہ کی نام ایک مرتبہ رکھ گیا، بس ہم کو آسانی مل جاتا ہے۔

نقطہ نظر کے اس بنیادی فرق میں انسانی زندگی کیلئے جو عظیم الشان نتائج مضر ہیں اسکا اندازہ بعد کے محاضروں میں ہو گا۔ محاضرہ ۴ کو میں اس امر کے اثبات پر ختم کرتا ہوں کہ عقلیت اپنی اس رفعت کی بدولت بے مائگی سے نہیں نکلی سکتی۔

اگر نتائجیت کو یہ الزام دینے کے بدلے کہ وہ صداقت کو ناپاک کر رہی ہے عقلیت سے یہ پوچھا جائے کہ خود اس کے نزدیک صداقت کا صحیح مفہوم کیا ہے تو اس سلسلے میں جو بجالی کوششیں میرے خیال میں آسکتی ہیں وہ صرف دو ہیں :-

(۱) صداقت ایسے تصایح کے نظام کا نام ہے جو صحیح تسلیم کئے جانے کا فیر شدہ دلائل سے کرتے ہیں۔

(۲) صداقت نام ہے ان تمام احکام کا جو ایک لازمی ذریعہ کی مثبت سے ہمارے ذمہ واجب ہوتے ہیں۔

228

اس طرح کی تعریفوں میں جو شے سب سے پہلے ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ انکی ناگفتہ بہ سلطنت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وہ بالکل صحیح ہیں؛ لیکن اگر ان سے نتائجی اصول پر کام نہ لیا جائے تو وہ بالکل بے سستی ہیں۔ یہاں مطالبہ اور فرض سے کیا مراد ہے؛ اگر مطالبہ اور فرض کو اس حقیقت سے دیکھا جائے کہ یہ ان دلائل کی مختصر تعبیریں ہیں کہ کیوں فانی انسانوں کے لئے صحیح طریقے سے فکر کرنا مناسب اور اچھا ہے تو یقیناً صداقت کی طرف سے اس کے ساتھ موافقت کے مطالبات اور ہم پر اس کی موافقت کے وجوب کا تذکرہ بالکل بجا ہے۔ ہم اس مطالبہ اور وجوب دونوں کو محسوس کرتے ہیں؛ اور ان کے محسوس کرنے کے بالکل یہی وجوہ ہیں۔



لیکن عقلیت پسند اگر پہ مطالبہ اور وجوب کا ذکر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی بھی علانیہ کہتے ہیں کہ انہیں ہمارے علمی غرض اور شخصی اسباب سے کوئی سروکار نہیں۔ ان کے نزدیک ہم جن دلائل کی بناء پر ان امور کو تسلیم کرتے ہیں ان کی نفسیاتی واقعات پر بنیاد اور ان کا ہر منکر اور اس کی زندگی کے حواض سے تسبیح ہے۔ اس قسم کی چیزیں شکر کے لئے ثبوت کا کام دیتی ہیں لیکن وہ خود صداقت کی زندگی کا جزو نہیں۔ سطح کی زندگی کے معاملات ایک ایسی قلمرو میں انہی م پاتے ہیں جسے نفسیاتی کے بالمقابل علمیاتی یا منطقی کہنا چاہئے۔ اس کے مطالبات کو ہر قسم کے شخصی محرکات پر فوقیت اور تقدم حاصل ہے گو انسان یا خدا کبھی تحقیقات نہ کرے لیکن صداقت ایک ایسی شے ہے جسے دریافت تسلیم کرنا بہر حال فرض ہے۔

229

تجربہ کے معنی واقعات سے کسی تصور کی تجرید اور پھر اسے اصل ماخذ تصور سے مخالفت و نفی کی اس سے مکمل تر مثال نہیں مل سکتی۔

لیکن فلسفہ اور عام زندگی دونوں اس طرح کی مثالوں سے لبریز ہیں۔ حیات پسندوں کا یہ عام منہ لطف ہے کہ گو وہ تجریدی انصاف فیاضی حسن وغیرہ کے ذریعہ میں شکاری کرتے ہیں مگر جب یہ چیزیں کھینچی سر راہ مل جاتی ہیں تو ان سے اس لئے نہ موڑ لینے ہیں کہ حالات کی وجہ سے اس میں سو فیاض پن آجاتا ہے۔ ذیل کا واقعہ ایک ممتاز حقیقت پسند کی اس سوئے مسمری میں موجود ہے جو صرف خاص طور پر اشارت کے لئے طبع ہوئی ہے۔ ”یہ عجیب بات ہے کہ میرے بھائی کو مجر د حسن سے اس قدر شغف کے باوجود اچھے پھول، اچھی عمارت یا اچھی تصویر کا پرجوش شوق نہیں“ میں نے جو فلسفیانہ تصانیف پڑھی ہیں ان میں سے تقریباً سب سے آخری تصنیف میں سب ذیل عبارتیں موجود ہیں: ”میں خیالی اور باطنی خیالی شے ہے عقل یہ خیال کرتی ہے کہ اسے موجود ہونا چاہئے، مگر تجربہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا وجود نہیں۔۔۔ جس صداقت کو موجود ہونا چاہئے وہ موجود نہیں۔۔۔ عقل تجربہ سے کچھ ہو باقی ہے عقل تجربہ کے میدان میں اترتے ہی عقل کی ضد بن جاتی ہے۔“

230

اس سنسز میں عقلیت پسندوں سے بھی دینی غلطی ہوتی ہے جیسی مسیحیت پسندوں سے ہوتی: دونوں جب تجربہ کی آلودہ جزئیات سے کسی صفت کی تجرید کرتے ہیں تو یہ صفت انہیں کچھ ایسی پاک صاف معلوم ہوتی ہے کہ وہ اس کو جزئیات تجربہ سے یک جدا گانہ و بلند تر حقیقت خیال کرنے لگتے ہیں۔ بائیں مہرہ صفت انہی جزئیات میں داخل ہوتی ہے، یہ ان ہی

صدائق میں داخل ہوتی ہے جن کی صحت کے اثبات اور تصدیق کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ ہمارے ان خیالات کے لئے نفع بخش ثابت ہوتا ہے جن کے اثبات صحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تلاش صدائق کا فریضہ اتباع ثنیہ کے عام فریضہ کا جزو ہے۔ صحیح خیالات کی نفع بخشی ہی ان کے فریضہ اتباع کا تہا سبب ہے۔ دولت اور تندرستی دونوں صورتوں میں اسباب یکساں ہوتے ہیں۔ صداقت کوئی ایسا مطالبہ یا فرض مائد نہیں کرتی جو دولت و تندرستی کے پیش کر وہ مطالبہ یا عائد کر وہ فرض سے مختلف ہو۔ یہ تمام مطالبات مشروط ہیں؛ ہم کسی مشغلہ کو بھی مہینہ خوام کی بناء پر فرض مہینہ میں جو ہمیں اس مشغلہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ صداقت یا حق سے بالآخر نفع اور باطل سے بالآخر نقصان ہوتا ہے۔ اگر ہم تجریدی طور پر گفتگو کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ صداقت کی منفعت علی الإطلاق قیستی اور ابطالان علی الإطلاق قبل دست ہے؛ ایک کو ہم غیر مشروط طور پر اچھا اور دوسرے کو غیر مشروط طور پر بُرا کہہ سکتے ہیں۔ یہی بات کا ہمیشہ خیال اور دوسرے سے ہمیشہ نفرت رکھنا چاہئے۔ لیکن اگر ہم نے اس تجزیہ کے بنیادی معنی مزدتے، دیکھیں کہ اس کے اصل معنی تجزیہ کا ریف قرار دیا تو نظرات سے گاہ کہ ہم نے بنیادیت نامتوں صورت اختیار کی ہے۔

231

بہت صورتیں واقعی خورد و شر کے وقت ہم ایک قدم بھی آگے نہ بڑھیں گے۔ ہمیں کب اس صداقت اور کب اس صداقت کا اقرار کرنا چاہئے؟ اگر اقرار ہو تو باوجود ہوا خاموشی سے؟ اگر کبھی باوجود زبنت ہو، اور کبھی خاموشی سے تو اس وقت ان دونوں میں سے کونسی صورت اختیار کی جائے؟ کب صداقت اپنے خزانے میں رہے اور کب وہاں سے نکل کے میدان جنگ میں آئے؟ کیا مجھے ہمیشہ یہ کہتے رہنا چاہئے کہ دو اور دو چار ہوتے ہیں محض اس لئے کہ اس صداقت کو اپنے اعتراف کے مطالبہ کا بدیہی مستحق ہے یا بعض موقع پر اس صداقت کا اعلان بے محل ہوگا؟ کیا مجھے رات دن اپنے معامی و معامی پر اس لئے غور کرتے رہنا چاہئے کہ وہ درحقیقت میرے اندر موجود ہیں؟ یا مذرت اور مانگوں کا مزین بننے کے بدلے جماعت کا شایستہ رکن بننے کیلئے مجھے ان سے شرم و شکی کرنا چاہئے؟

232

یہ امر بالکل بدیہی سے کہ اعتراف صداقت کے فریضہ کا غیر مشروط ہونا تو کیا وہ از حد مشروط ہے۔ صداقت صیغہ واحد و بدیہی مزدت میں تو مجرور، اعتراف کا مطالبہ کرتی ہے لیکن صداقت بصیغہ جمع کے اعتراف کی کسی وقت ضرورت ہوتی ہے جب یہ اعتراف مناسب وقت ہوتا ہے۔ اگر حق و باطل دونوں کا صورت حال کے تعلق ہے تو اس وقت حق یا صداقت



کو ضرور ترجیح ہونا چاہئے؛ لیکن جب دونوں کا صورت حال سے تعلق نہ ہو تو عدم فرضیت میں دونوں یکساں ہیں۔ اگر آپ مجھ سے پوچھیں "کیوں حضرت کیا بجا ہے؟" اور میں کہوں گی میں کو چھارونگ نمبر ۹۵ رہتا ہوں" تو چاہے جواب بجائے خود صحیح ہو لیکن آپ کی سمجھ میں یہ نہ آئیگا کہ میرے سوال کے جواب میں اپنا پتا بتانے کی کیا ضرورت تھی؟ اب اگر میں غلط پتا بتا دوں تو اصل سوال کے نقطہ نظر سے یہ اور صحیح پتا دونوں برابر ہونگے۔

اس اصول کے تسلیم کرتے ہی کہ حق کے تجزیہ میں امر کے ہستہال پر کچھ شرطیں عائد ہوتی ہیں، صداقت کے تعلق تائید صحت کا طریقہ تمام دو کمال واپس آ جاتا ہے اور ہمیں یہ نظر آنے لگتا ہے کہ تائید صداقت کی فرضیت بے شمار تجربات پر مبنی ہے۔

بار کلمے نے مادہ کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کی تو لوگوں نے یہ خیال کیا کہ بار کلمے کو مادہ کے وجود سے انکار ہے۔ اب ڈیوی اور شلر صاحبان صداقت کے متعلق لوگوں کے خیال کی تشریح کرتے ہیں تو لوگ سمجھتے ہیں کہ انہیں صداقت کے وجود سے انکار ہے۔ مقررین کہتے ہیں کہ یہ تائید صحت پسند موجود فی الخارج سیار کو مٹا کے عقلندی اور بیوقوفی کو ایک سطح پر لے آنا چاہتے ہیں۔ یہی اور شلر کی تعلیمات کو بیان کرنے کا ایک مقبول طریقہ ہے کہ ان لوگوں کا یہ مطلب ہے کہ اگر تم تائید صحت کے مفقونی کو پورا کرنا چاہو، تو جو بات تمہیں کہنے میں بھی معلوم ہو اس کا صداقت نام رکھ کے کہہ ڈالو۔

اس طرح کا الزام ستم ظریفی و افترا پر دوازی میں داخل ہے یا نہیں اس کا فیصلہ میں آپ ہی حضرت پر چھوڑتا ہوں جس بیرونی قابو کے ماتحت انسانی نفس کو کام کرنا پڑتا ہے اس کے عظیم الشان رباؤ کا اندازہ تائید صحت پسندوں سے زیادہ کسے ہو سکتا ہے جنہیں ایک طرف ان گزشتہ صدیوں کے پورے مجموعہ کے اندر رہنا پڑتا ہے جو سر یہ خیال بن چکے ہیں؛ دوسری طرف اس محسوس دنیا کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے جو ان کے چاروں طرف پھیلی ہوئی ہے؛ اگر کسی صاحب کو یہ خیال ہے یہ قانون سخت گیر نہیں، تو انہیں ایمرسن کے بقول ایک دن اس قانون پر مل کر کے دیکھ لینا چاہئے۔ ادھر عرصہ سے سائنس میں تخیل کے ہستہال پر بہت زور دیا جا رہا ہے؛ میرے خیال میں تخیل کے فلسفہ میں ہستہال پر زور دینے کا وقت آگیا ہے جنہیں نکتہ چینیوں کا ہمارے بیانات کے تمام ممکن معانی میں سب سے زیادہ مہل کے علاوہ اور کسی سنی کے مراد لینے کے لئے تیار نہ ہونا ان کے تخیل کے لئے ان شرمناک مثالوں سے کم نہیں جہاں کی تاریخ فلسفہ میں میری

نظر سے گزری ہیں۔ بشرطِ کمال ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جو کام دیتی ہے اس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ وہ تصور صداقت کو مادی افادہ کی پست ترین سطح تک محدود رکھنا چاہتے ہیں۔ ڈیوی کا قول ہے کہ صداقت اس شے کا نام ہے جس سے شے ہوتی ہے۔ ان کے اس قول کی بناء پر یہ رائے قائم کی جاتی ہے کہ وہ ہر خوش آئند شے کی صداقت کے قائل ہیں۔

235 ہمارے بحثہ چینوں کو قیثا حقائق کے متعلق تخیل سے زیادہ کام لینے کی ضرورت ہے۔ میں نے دائرہ تخیل کو وسیع کر کے عقلیت پسندانہ تصورات سے حتی الامکان بہترین سنے لینے کی دل سے کوشش کی مگر مجھے اس سرکار قرار کرنا پڑتا ہے کہ میں اس کوشش میں بالکل ناکام رہا۔ یہ خیال کہ ایسی حقیقت موجود ہے جس کے ساتھ میں بے وجہ محض اس کے غیر مشروط و مامورائی مطالبہ کی بنا پر موافقت کرنا چاہئے ایک ایسا خیال ہے جس کا مجھے سر پر نظر نہیں آتا۔ میں کوشش کرتا ہوں کہ پہلے تصور کروں کہ عالم میں میں ہی ایک حقیقت ہوں اس کے بعد یہ تصور کروں کہ تنہا حقیقت ہونے کے علاوہ مزید کس شے کا میں مطالبہ کر سکتا ہوں یا پھر مجھے ہیں میں اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہوں کہ خلائے محض سے ایک ذہن آئے اور میری نقل کرے۔ میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ نقل کسی ہوگی لیکن یہ نہیں آتا کہ اس نقل کی مندرجہ کیا ہوگی۔ اگر مزید نتائج کے محرک نقل ہونے کو بالتصریح اور اصولاً خارج از بحث کر دیا گیا جیسا کہ عقلیت پسند کہتے ہیں تو میرے لئے اس نقل سے اپنے نقل کرنے والے کے فائدہ کا اندازہ کرنا غیر ممکن ہے۔ ایک آئینہ کے باشندے کو جب اس کے قدر دان ایسی کرسی پر بٹھا کے دعوت میں لے گئے ہیں میں بیٹھنے کی جگہ ٹوٹی ہوئی تھی تو اس نے کہا: بیان کی بات یہ ہے کہ اگر اس طرح آنے میں عزت نہ ہوتی تو میرا کرسی پر بیٹھ کے آنا اور پیدل آنا برابر تھا یہی میرا قول ہوگا۔ اگر نقل کئے جانے میں عزت نہ ہو تو نقل کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ کسی شے کے جاننے کا ایک اصلی طریقہ نقل ہے (جس سے بعض عجیب و غریب اسباب کی بنا پر انکار کرنے کیلئے ہمارے ماورائیت پسند ایک دوسرے پر گرے پڑتے ہیں) لیکن جب نقل کی مندرجہ سے آگے بڑھ کر موافقت کی ایسی مہول الام شکلوں پر وارد و مدار رکھا جاتا ہے جن کے نقل رہنمائی، سوز و نیت وغیرہ تائیدی نقطہ نظر سے قابل تعریف اعمال ہونے سے انکار کیا جاتا ہے تو موافقت کی فائیت کی طرح اسکی مابیت بھی ناقابل فہم سم



من جاتی ہے۔ ایسی موافقت کے مفہوم کا تصور ممکن ہوتا ہے اور نہ اس کے محرک کا؛ وہ قطعاً ایک بے معنی تجرید ہوتی ہے نہ۔  
 یقیناً صداقت کے یہ ان میں کائنات کی عقلیت کے پہلی حامی عقلیت پسند نہیں بلکہ تائیدیت پسند ہیں۔

اس میں بھولا نہیں ہوں کہ پروفیسر کرٹ نے بہت عرصہ ہوا کہ اس سارے خیال ہی کو ترک کر دیا، کہ صداقت کی بنیاد حقیقت کے ساتھ موافقت پر ہے بلکہ حقیقت پروفیسر موصوف کے نزدیک نام ہے صداقت کے ساتھ موافقت کا اور صداقت نامترجمی ہے ہمارے فریضہ دلی پر۔ یہ خیالی پرواز اور یوگم کا اپنی کتاب 'ماہیت صداقت' (The Nature of Truth) میں ناکامی کا بے لاگ افسرار یہ دونوں چیزیں میرے نزدیک اسی موضوع پر عقلیت کے دیوالیہ ہونے کی دلیل ہیں۔ کرٹ نے اضافیت (Relativism) کے عنوان کے تحت تائیدیت کی سلاک ہی کے ایک جزو سے بحث کی ہے جسے پھیلنے کا یہاں موقع نہیں صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ اس باب میں اس کا استدلال اس درجہ ضعیف ہے کہ ایسے لائق مصنف کے شان و شان نہیں کہا جاسکتا۔

# محاضرہ

## نتائجیت اور انسانیت

عالم ایک اٹل سما ہے، اس سے مکمل اور یقیناً حل صداقت ہے۔ صداقت کا یہی تصور ایک جماعت کا مجموعہ ہے اور اسی تصور کی وجہ سے جن لوگوں کے پاس میں صداقت کے متعلق گزشتہ محاضرہ میں بیان کردہ اپنا خیال لے کے جاتا ہوں وہ متاثر نہیں ہوتے۔ عام طور سے اس حل کا پراسرار ہی رہنا بہتر ہے، تاکہ اس کے مقروضہ عمیق معانی کے افشاء کے بجائے اخفا اور خود یہ حل ایک دوسرے درجہ کا تعجب انگیز سما بنا رہے۔ خدا، واحد، عقل، قانون، روح، مادہ، فطرت، قطبیت، جدلی عمل، تصور، نفس، روح، غم کے سے سما کے کائنات کے تمام یک نغلی حوالوں یا عملوں کی قدر دانی کا سرچشمہ ہی پراسرار نوعیت ہے۔ پیشہ ور فلاسفہ اور شیعین فلسفہ دونوں کے نزدیک عالم ایک انوکھی قسم کا سمجھنا ہے، جو انسان کو اپنے حل کے متعلق طبع آزمائی کی دعوت دیتا رہتا ہے، صداقت بھی عقلیت پسندی کا کیسا عجیب و غریب مہرود ہے۔ عرصہ ہوا مجھے میرے ایک لایق گرجا نرگ دوست نے یہ لکھا تھا کہ ”علم، فن، اخلاق، مذہب، غرض ہر شے میں کوئی ایک ہی نظام حق ہونا چاہیے اس کے علاوہ باقی سب باطل“ یہ جوش عہد جوانی کی ایک سنسنزل کا خاصہ ہے۔ اکیس برس کی عمر میں ہم اس پیغام جنگ کو منظور کر کے میدان میں اتر آتے ہیں، لیکن ہمیں اس وقت کیا اسکے بعد بھی یہ خیال نہیں آتا کہ ماہیت صداقت کا سوال (تمام حالات سے بے تعلق ہونے کے باعث) حقیقی سوال ہی نہیں۔ صداقت کا پورا مفہوم صداقتوں، بصیرت، جمع کی شجرہ ہے، اور قانون، یا لاطینی زبان کی طرح لفظ صداقت بھی انھیں کی ایک کارآمد صفت ہے۔

لے اردو میں انسانیت کا جو عام مفہوم ہے۔ اس سے اور انگریزی میں (Humanist) کے مفہوم سے متاثر کرنے کے لئے Humanism کے لئے انسانیت کی اصطلاح اختیار کی گئی۔



241

عدالت کے حکام اور کتبوں کے علمین جب قانون اور لاطینی زبان کے متعلق اظہار خیال کرتے ہیں تو سامعین کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک یہ دونوں چیزیں ایسی ہستیاں ہیں جن کا وجود عدالتی فیصلوں اور الفاظ یا نحو سے پہلے ہوتا ہے وہ عدالتی فیصلوں اور الفاظ و نحو کی غیر مبہم انداز میں تعین کرتی اور ان سے بے چون و چرا اطاعت کی طالب ہوتی ہیں۔ لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ لاطینی زبان اور قانون دونوں اصول نہیں بلکہ نتائج ہیں۔ جس طرح کردار کے لحاظ سے جائز و ناجائز کا فرق اور گفتگو کے لحاظ سے صحیح و غلط کا فرق اٹھائے تبصرہ میں تفصیل کے ساتھ پیدا ہوتا ہے بالکل اسی طرح یقین کے لحاظ سے حق و باطل کا فرق پیدا ہوتا ہے۔ جس طرح ایک قانون دوسرے گزشتہ قوانین یا ایک محاورہ دوسرے گزشتہ محاورات میں آ کے شامل ہو جاتا ہے اسی طرح نئی صداقت گزشتہ صداقتوں میں آ کے شامل ہو جاتی ہے۔ جب عدالت کے سامنے نیا واقعہ اور پرانا قانون آتا ہے تو وہ ان دونوں کو ملا کر تیسرا قانون بنالیتا ہے۔ جب کوئی نئی ترکیب نیا استعارہ یا انوکھا لفظ عام طور پر لوگوں کو پسند آ جاتا ہے تو وہ نیا محاورہ بن جاتا ہے۔ جب نفس کو گزشتہ صدائیں اور تازہ واقعات ملتے ہیں تو وہ نئی صداقت دریافت کر لیتا ہے۔

242

گر ہم یہی کہتے رہتے ہیں کہ ایک ابی شی اپنے چہرے کو بے نقاب کر رہی ہے۔ بینی عمل۔ نخواستہ صداقت بنانی نہیں جا رہی ہے بلکہ اچانک جسدہ گر ہو رہی ہے۔ لیکن فرض کیجئے کوئی نوجوان عدالت میں بیٹھ کر قانون کے مجروح خیال کی مطابق مقدمات کی سماعت کرنا چاہے، یا کوئی محاسب زبان مادری زبان کا مجروح خیال کیلئے تماشہ گاہ میں آئے یا کوئی استاد اعلیٰ حروف میں لکھی ہوئی صداقت کے متعلق اپنے مجروح خیال کے نقطہ نظر سے موجود فی الواقع عالم پر لکھ دینا چاہے تو وہ کیا ترقی کر سکے گا؟ کسی نئے واقعہ کے سامنے آتے ہی یہ تجریدی صداقت قانون یا زبان کا فوراً ہو جائے گی۔ جب قدر ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں اسی قدر یہ چیزیں منتہی جاتی ہیں۔ حق، باطل، ممانعت، سزا، لفظ، صورت، محاورہ، یقین، یہ وہ چیزیں ہیں جن کا اضافہ یا ہٹانے کے ساتھ ساتھ ہوتا رہتا ہے۔ قانون زبان اور صداقت کا سابق لاوجود مول تحریک عمل اصول ہونا کجا یہ محض نتائج عمل کے تجریدی نام ہیں۔

کم از کم زبان و قانون تو بہر حال انسان کی بنانی ہوس چیزیں معلوم ہوتی ہیں، اسی مثال کا تشریح صاحب ایقاعات کے متعلق استعمال کرتے ہیں اور اس تعلیم کا نام انسانیت رکھتے ہیں جسکی رو سے صداقتیں بھی ناقابل تعین حد تک انسان ہی کی بنانی ہوتی چیزیں ہیں۔ انسانی محرکات ہمارے تمام سوالات کو تیز کر دیتے ہیں انسانی تشغیاں ہمارے جوابات میں پوشیدہ ہوتی ہیں،

248

انسانی اثر ہمارے تمام قواعد میں نظر آتا ہے۔ یہ فی غصہ سرحد تک ناقابل انفکاک ہے کہ شکر صاحب کے نزدیک تو بعض وقت ایسا معلوم ہوتا کہ کئے ملا وہ کسی اور شے کے وجود کا سوال ہی بحث طلب ہے۔ انکا قول ہے کہ عالم دراصل وہی ہے جو ہم اسو بناتے ہیں۔ یہ استدال کیا تھا یا ہم سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ کیا ہے، سبکی تئیں زلات ملے۔ یہ وہی ہے جو ہم سے بنایا گیا ہے اسی لئے . . . . . مگر غالب یہ دلیل سکتی ہے بیٹا ان کا یہ بھی قول ہے کہ عالم کی اس قالب پریری کی صحیح حد میں تجربہ سے معلوم ہو سکتی ہے، ہم کو اپنی تمکینات کی استدال میں خیال سے کرنا چاہئے کہ عالم بہت قریب پر یہ ہے اور جب تک کوئی نفسی مانع پیش نہ آئے باقاعدہ اس خیال پر عمل کرتے رہنا چاہئے۔

نظریہ انسیت کے متعلق یہ وہ صاف گوئی ہے جس سے شکر صاحب نے کام لیا ہے اور اسی صاف گوئی کی وجہ سے انپر سخت سے سخت حملے ہو رہے ہیں۔ میں چونکہ اس محاضرہ میں انسیت کے نقطہ نظر کی حمایت کرنا چاہتا ہوں اسلئے یہاں اس کے متعلق چند باتیں عرض کرتا ہوں۔

244

جس قوت کے ساتھ کسی اور شخص کو قرار ہو گا اسی قوت کے ساتھ شکر صاحب کو بھی اس بات کا اقتدار ہے کہ صداقت سازی کے وقتی تجربہ میں مقاوم عوامل موجود ہوتے ہیں؛ اور نوساختہ صداقت کیلئے ان کا پیش نظر رکھنا بلکہ ان کے ساتھ موافقت کرنا ضروری ہے۔ جن چیزوں کو ہم صداقت کہتے ہیں، وہ سب دراصل حقیقت کے متعلق ہمارے ایمانات ہیں؛ ان میں سے ہر ایمان کے متعلق حقیقت کا طرز عمل ایسا مستقلاً ہوتا ہے کہ گویا وہ بنی نہیں گئی ہے بلکہ موجود ہے۔ آئیے اس سلسلہ میں گزشتہ محضرہ کے ایک حصہ کو ذرا دہرائیں!

حقیقت کا علی العموم اس شے پر اطلاق ہوتا ہے جو صداقت کو پیش نظر رکھنا پڑتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے حقیقت کا پہلا جز احساسات تجربہ کا پہلا حصہ ہے؛ ہمارے اندر احساسات بلا غور و ارادہ آتے ہیں۔ کہاں سے؟ پس کا علم ہکو نہیں ہوتا۔ انکی نوعیت کمیت و ترتیب پہما و قابو ہونے کے برابر ہوتا ہے؛ وہ ذوق ہوتے ہیں؛ بلکہ صرف ہوتے ہیں۔ حق یا باطل

۱۔ (Personal Idealism) (شخصی تصوریت) صحت

۲۔ حقیقت کی اس عمدہ تائیدی تعریف سے سیر اپنی کتاب "مراہدہ الطبیعیات" میں ہم بیٹا ہے۔



ہم ان کو صرف کہتے ہیں یہ صرف نام ہیں جو ہم ان کو دیتے ہیں۔ ان کے ماخذ ان کی نوعیت اور ان کے دور دست تعلقات کے متعلق یہ محض ہمارے نظریات ہوتے ہیں؛ جو ہو سکتا ہے کہ حق ہوں یا نہ ہوں۔

حقیقت کا دوسرا جزو وہ تعلقات ہیں جو خود ان احساسات یا انکی ذہنی تعلقوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کی رعایت و اطاعت ہمارے ایقانات کے لئے بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس جزو کے پھر دو حصے نکلتے ہیں: پہلے حصہ میں وہ تعلقات شامل ہیں جو نفس پر پذیر اور عارضی ہیں، مثلاً تاج مقام وغیرہ۔ دوسرے میں وہ شامل ہیں جو غیر متغیر اور ذاتی ہیں؛ کیونکہ انکی بنیاد وہی قیامت پر ہوتی ہے۔ ان دونوں طرح کے تعلقات کا اور اک براہ راست ہوتا ہے؛ دونوں واقعات ہوتے ہیں لیکن دوسری قسم کے واقعات ہمارے نظریات علم کے لئے زیادہ اہم ہیں؛ کیونکہ وہی تعلقات ابدی ہوتے ہیں۔ جب کبھی ان کے حسی اطراف کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو ان کا اور اک ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیالات یعنی ریاضیاتی اور منطقیہ خیالات کو یہ تعلقات ہمیشہ پیش نظر رکھنا پڑتے ہیں۔

245

ان اور اکات کے علاوہ حقیقت کا ایک تیسرا حصہ (گو زیادہ تر انکی پر مبنی ہے) ان گزشتہ صدیوں پر مشتمل ہوتا ہے جنہیں ہر جہد تحقیقات پیش نظر رکھتی ہے۔ اس مقام دست کا بہت کم مادہ ہے اور اکثر اسکی کشاکش کا انجام سپر فلگندگی پر ہوتا ہے حقیقت کے ان تینوں اجزاء کو ہمارے ایقانات کی تشکیل میں ہر دو اہم دخل ہے اس کے متعلق اس وقت میں نے جو کچھ عرض کیا ہے یہ صرف اسی بحث کی یاد دہانی ہے جو میری محاضروں کی جا چکی ہے۔

حقیقت کے یہ عناصر خواہ کتنے ہی غیر متغیر ہوں؛ تاہم ان کے معاملہ میں ہمیں کسی حد تک آزادی بھی حاصل ہے؛ مثلاً ہمارے احساسات کو مجھے؛ ان کا وجود یقیناً ہمارے قابو سے باہر ہے؛ لیکن انپر توجہ کرنا؛ انہیں پیش نظر رکھنا؛ انکو بہت دینا؛ ان باتوں کا دار و مدار ہماری حس و اضطر ہے۔ جب ہم ایک طرف سے احساسات پر زور دیتے ہیں تو صد اقت کی تشکیل ایک طرح کی ہوتی ہے؛ دوسری طرف سے احساسات پر زور دیتے ہیں تو دوسری طرح کی ہوتی ہے۔ واقعہ ایک ہی ہوتا ہے لیکن مختلف اشخاص پر اسکا مختلف اثر پڑتا ہے۔ واٹر لو کی لڑائی کے واقعات وہی ہیں لیکن انگریزوں کو اس جنگ میں فتح اور فرانسیسیوں کو شکست نظر آتی ہے۔ علی ہذا عالم میں رجائیہ کو ہر جگہ فتح و مجموعہ کو ہر جگہ شکست نظر آتی ہے۔

246

یوں حقیقت کے متعلق ہم سے خیال کا دور مدار پس منظر پر ہوتا ہے جس میں ہم اس کو رکھتے ہیں۔ حقیقت کا وجود تو خود اس کا ہوتا ہے لیکن اسکی نوعیت کا انحصار انتخاب پر، اور انتخاب کا سرشت ہمارے ہاتھ میں ہوتا ہے حقیقت کے احساساتی اور تعلقاتی دونوں طرح کے حصے گونگے ہیں، وہ اپنی ذات کے متعلق ایک حرفت بھی نہیں کہتے۔ ان کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، وہ ہم کہتے ہیں۔ اسی گونگے پن کی بناء پر فی الحال گرتن اور ایڈورڈ کیرڈ کے سے ذہنیت پسند نہیں فلسفیانہ قبول کے دائرہ ہی کے تحت پناہ خانہ قرار دیتے ہیں۔ لیکن تاجبیت کو اس حد تک جانے سے انکار ہے، اس کی حالت اس موکل کی کسی حالت ہے، جو اپنا مقصد بر ویل کے حوالے کر دیتا ہے اور اس کے بعد وہی حالت میں اس کے مقصد کے متعلق اچھا برا جو کچھ کہتا ہے اسے پس پشت تارہتا ہے۔

247

اسی لئے ہمارے نفس حساسات کے انتخاب میں بھی ایک نہ تاج خود رانی سے کام لیتا ہے، وہ بعض کوشاں اور بعض کوشش نہ دکر کے احساسات کا ایک دائرہ بناتا ہے، اس دائرہ کے پیش پس فی تسمین کرتا ہے، اور خود اپنے حکم سے میں رخ سے چاہتا ہے اس کو دیکھتا ہے۔ مختصر یہ کہ شاگ سر کا حوالہ کو ملتا ہے لیکن اس کا جسہ ہر باتے ہیں۔

اس اصول کا استعمال حقیقت کے ادبی حصے کے متعلق بھی ہوتا ہے، ہم اسی آزادی کے ساتھ داخلی تعلقات کے متعلق اپنے درکات میں رد و بدل کرتے و ترتیب دیتے ہیں۔ کبھی ہم ان کو ایک سلسلہ میں رکھتے ہیں، کبھی دوسرے میں، کبھی ایک قسم میں شامل کرتے ہیں، کبھی دوسری میں۔ کبھی ایک کو زیادہ بنیادی قرار دیتے ہیں، کبھی دوسرے کو، یہاں تک کہ ان کے متعلق ہمارے اعتقادات صد قوتوں سے، یہ بے جھوٹے بن جاتے ہیں جنہیں بسم نطق، ریاضیاتی یا اقلیدی کہتے ہیں اور جن میں سے ہر ایک کی شکل، ترتیب صفات انسان کی ساختہ ہوتی ہے۔

انسان خود اپنی زندگی کے خیال سے، وہ حقیقت میں جن نئے واقعات کا اضافہ کرتا ہے، ان کا ذکر نہیں حقیقت کا وہ تیسرہ قسم حساساتی ذہن کے قلوب میں پہلے ڈھل چکا ہوتا ہے جن کو میں نے سابقہ صد قوتوں سے جو کیا ہے۔ زندگی کی حالت اپنے ساتھ احساس و تعلق کے نئے نئے تصورات اور نئے نئے واقعات لاتی ہے جنہیں تیغ طور سے پیش نظر رکھنا پڑتا ہے، لیکن اس قسم کے واقعات کے ساتھ ہم زمانہ جنہیں میں جو سلوک کرتے ہیں

248



تمام و کمال سابقہ صد اقیوں کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لہذا حقیقت کے صرف پہلے و جزو کا ایک بہت ہی مختصر اور بالکل تازہ وار حصہ ایسا ہوتا ہے جو ہم تک انسانی اثر سے خالی پہنچتا ہے۔ لیکن یہی اس حد تک انسانی رنگ میں رنگا ہوتا ہے کہ پہلے سے انسانی اثرات کا جو انبار موجود ہے کسی نہ کسی طرح اس سے مطابقت و مناسبت قائم ہو چکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب تک پہلے سے کچھ اثرات موجود نہ ہوں ہم قبول ہی کسی اثر کو مشکل سے کر سکتے ہیں۔

جب ہم انسانی تخیل سے آزاد حقیقت کا لفظ زبان پر لاتے ہیں تو اس کا دستیاب ہونا ہی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ اس طرح کی حقیقت کا مصداق یا تو اس شے کا خیال ہو گا جو ابھی تجربے کے دائرہ میں قدم رکھ رہی ہے اور جس کا نام تک نہیں رکھا گیا ہے؛ یا کسی ایسی شے کا وجود ہو گا جس کے متعلق ابھی تک یقین پیدا ہوا ہے اور نہ کسی انسانی تصور کا استعمال ہوا ہے؛ بلکہ وہ شروع ہی سے تجربے کے اندر موجود فرض کر لی گئی ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جو قطعاً حکم سم اور نامحسوس ہمارے غمض کی محض تصویری حد ہے؛ ہم اس کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں؛ مگر اسے اپنی گرفت میں نہیں لاسکتے۔ جو شے ہماری گرفت میں آتی ہے وہ اس کی کوئی قائم مقام گذشتہ انسانی فن کر کی تیار کی ہوئی چیز ہوتی ہے بشرط صاحب جب یہ کہتے ہیں کہ آزاد حقیقت غیر مقادیم ہے اور ہمیں اس کو از سر نو بنانا پڑتا ہے تو انکی یہی مراد ہوتی ہے۔

249

محسوس مغز حقیقت کے متعلق شرف صاحب کا یہی یقین ہے (برٹڈے صاحب کے الفاظ میں) ہماری اس سے اتنی قید ملاقات ہو جاتی ہے کہ وہ ہمارے قبضہ میں نہیں۔ بظاہر یہ خیال کائنات کے خیال سے متا بعد معلوم ہوتا ہے؛ لیکن مقولات کے آغاز فطرت سے پہلے ظہور اور تجربہ فطرت کے اشنا میں رفتہ رفتہ نشو و نما کے، بین عقلیت و اعتباریت کی پوری غلیج مائل ہے۔ کائنات کے اصلی شعبین کے نزدیک (لطافت خیال کے نقطہ نظر سے ہم) کائنات اور شلریں وہی نسبت ہوگی جو (یونانی دیوالا کے زمانے مجسم م) ہاپٹریوں اور (روسیوں کے عجیب اخلقت م) بکرمائن دیوتا میں۔

محسوس مغز حقیقت کے متعلق تاجت زیادہ قلمی ایقانات قائم کر سکتی ہے۔ وہ انسان کی بنائی ہوئی بالائی تہوں کو الگ کرنے کے بعد اسکی مستقل فطرت تک پہنچ سکتی ہے؛ وہ ایسے نظریے قائم کر سکتی ہے جس سے ہمیں اس کے ماخذ اور تمام دیگر حالات کا علم ہو سکتا ہے۔ اس طرح کے نظریے اگر تشکیکی طور پر کام دیتے ہیں تو وہ حق ہوتے ہیں۔ مادیاتی تصور یہی ایسی شے ہے کہ

250

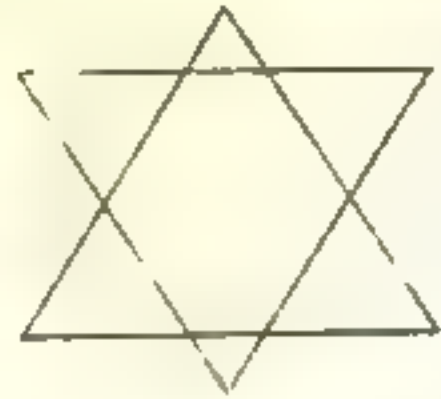
وجود سے انکار کرتے ہیں جسے منہر حقیقت کہا جاسکتا ہے، انکے نزدیک جس چیز کا نام آخری کمال ہے وہی حقیقت اور صداقت کا متحدہ مجموعہ ہے۔ درست اب تک یہ تعلیم دینی ہے کہ منہر حقیقت ملاوہ ہے۔ پروفیسر برگسٹن، ہیانس، اسٹرانگ وغیرہ کو منہر حقیقت کا یقین ہے اور جراثیم کے ساتھ اس کی تعریف کی کوشش کرتے ہیں۔ بشلہ اور ڈیوی صاحبان اسے ایک حد قرار دیتے ہیں۔ یہ یا ان جیسے خیالات میں سے جب تک کوئی آخر میں سب سے زیادہ شعنی بخش ثابت نہ ہو اس وقت تک ان سب میں زیادہ حق کون ہے؟ ایک طرف حقیقت ہے اور دوسری طرف حقیقت کی ایک ایسی تشریح جس میں تغیر یا اصلاح کی گنجائش ناممکن معلوم ہوتی ہے اگر اس طرح کی گنجائش دانا ناممکن معلوم ہو تو اس تشریح کی صداقت قطعی ہوگی؛ اسکے علاوہ صداقت کا اور کوئی مفہوم مجھے کہیں نہیں ملتا۔ اگر مخالفین نتائجیت کے علم میں اس کے علاوہ اور کوئی مفہوم ہے تو وہ برائے خدا بتائیں اور میں بھی اس کی بارگاہ تک پہنچوں۔

چونکہ خود صداقت حقیقت نہیں بلکہ حقیقت کے متعلق ہمارے یقین کا نام ہے؛ اس لئے ہمیں انسانی عناصر شامل ہونے چاہئے۔ مگر یہ غیر انسانی عناصر سے ان سبوں میں واقف ہوں گے جن کے لحاظ سے کسی شے کی واقعیت ہو سکتی ہے۔ سائل سے دریافت کیا گیا کہ سائل؟ انسان داہنے پر سے زیادہ جھکا ہوا ہے یا بائیں سے؟ جھکنا ان سوالات کا جواب دینا غیر ممکن ہے اسی طرح وقوفی تجربہ کے نشوونما میں حقیقی اور انسانی موثرات کا الگ کرنا غیر ممکن ہے۔

اسے نسبتی نقطہ نظر کے بطور ایک پہلے مختصر بیان کے رہنے دو۔ کیا یہ بیدار ہیں معلوم ہوتا ہے؟ اگر معلوم ہوتا ہے تو میں پسند نہیں دیتے اسے قرین عمل بنانے کی کوشش کر دوں گا جس سے آپ اس موضوع سے اور اچھی طرح آشنا ہو جائیں گے۔

بہت سی مانوس چیزوں میں انسانی عنصر کو ہر شخص تسلیم کر لیتا ہے کہ کسی حقیقت کا پیش نظر مقصد کے لحاظ سے ایک صورت سے تصور کرتے ہیں اور یہ حقیقت ہمارے اس تصور کو، نفعاً لا قبول کر لیتی ہے۔ مثلاً آپ ۲ کو ۳ کا کعب یا ۲ اور ۹ کا حاصل ضرب یا ایک اور پر ۲۶ یا ۳ کم ۱۰۰ وغیرہ وغیرہ قرار دیکھتے ہیں؟ ان میں سے ہر صورت صحیح طور پر قیاس ہوتی ہے۔ اگر آپ شطرنج کی لبا کا تصور کرنا چاہتے ہیں تو آپ یہی فرض کر سکتے ہیں کہ زمین سیاہ اور فضا سفید ہیں اور یہ بھی کہ خانے سیاہ اور زمین سفید ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی تصور غلط نہیں ہے۔





اس سامنے کی شکل کو آپ ستارہ بھی کہہ سکتے ہیں، دو باہم متقاطع مثلث بھی، ساق بر زاویہ سدس بھی، چھ باہم دایرہ مثلث بھی، ان میں سے ہر ایک صحیح ہے؛ کیونکہ کسی کی وہ شے مقاومت نہیں کرتی جو کائنات پر نظر آرہی ہے۔ کسی خط کے متعلق خواہ یہ کہئے کہ اس کا رخ مشرق کی طرف ہے، خواہ یہ کہ

مغرب کی طرف ہے، یہ خط بذات خود آپ کے دونوں بیانوں کو مشرق و مغرب کے اس تناقض کے خلاف بغاوت کئے بغیر قبول کر لیتا ہے۔

ہم آسمان پر ستاروں کے مختلف مجموعے بناتے ہیں ان کا فلاں فلاں برج نام رکھتے ہیں ہمارے اس فعل میں ستارے مزا جم نہیں جوتے؛ گو یہ ممکن ہے کہ اگر انہیں ہمارے اس فعل کی خبر ہو تو ان میں سے بعض کو ان رفتار پر تعجب ہو جو ہم نے ان کے لئے منتخب کئے ہیں۔ ہم ایک ہی برج کے مختلف نام رکھتے ہیں؛ مثلاً دب اکبر کو دب اکبر بھی کہتے ہیں چارس کی چوپٹیا گاڑی بھی، کف گیر بھی۔ ان میں سے کوئی نام غلط نہیں بلکہ جتنا ایک نام شیخ ہے اتنا ہی دوسرا شیخ ہے؛ کیونکہ سب کا اس برج پر اطلاق ہو سکتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں ہم انسانی حیثیت سے کسی محسوس حقیقت میں اضافہ کرتے ہیں اور وہ حقیقت اس اضافے کو انگیز کر رہی ہے۔ اس طرح کے تمام اضافے حقیقت کے موافق ہوتے ہیں وہ حقیقت کی تعمیر کرنے کے ساتھ ساتھ اسکے لئے موزوں بنتے جاتے ہیں؛ ان میں سے ایک بھی باطل نہیں ہوتا؛ لیکن کسی ایک کے زیادہ حق ہونے کا انحصار انسانی ہستیاں پر ہوتا ہے؛ اگر میں نے اپنی میز سے خانہ میں ۲۸ ڈالر رکھے تھے اور ۲۷ ملے تو ۲ ایک کم ہے؛ اگر میں برتنوں کی میزوں ۲۶ انگل کا تختہ لگانا چاہتا ہوں اور جو تختہ میرے پاس ہے وہ ۲۷ انگل ہے تو اس صورت میں ۲۷ ایک اور ہے؛ ۲۶ جو برج میں آسمان میں دیکھ رہا ہوں اگر اس سے آسمان کی عزت انسانی کرنا چاہتا ہوں تو کف گیر کے بجائے چارس کی چوپٹیا گاڑی کہنا حق ہوگا۔ میرے دوست فریڈرک ایئرکس اس امر پر اذعان پیرایہ میں ناراض ہو ا کرتے تھے کہ اتنے بڑے برج کو دیکھئے ہم امریکہ، لونیو جو شے یاد آتی ہے وہ صرف بارہ پنجاہ کا ایک برج ہے کسی چیز کو ہم کیا کہیں گے؟ یہ ہمارے اختیار کی بات ہے؛ کیونکہ ہم اپنے انسانی مقاصد کے لحاظ سے ہر چیز کو اسی طرح بنا لیتے ہیں جس طرح کہ برجون کو؛ مثلاً اس وقت میرے نزدیک آپ تمام سامعین ایک چیز ہیں جو کبھی پریشان اور کبھی بہت تن کوٹ ہو جاتے ہیں۔ بھل جتے ہیں

انفرادی حیثیت کی ضرورت نہیں اسلئے میں آپ کے متعلق اس حیثیت سے غور بھی نہیں کرتا۔ یہی صورت اس وقت ہوتی ہے جب ایک فون یا ایک قوم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہی ممکن اسے خواتین و حضرات! آپ کے نزدیک اس وقت آپ کی سامعین کی حیثیت! ایک اتفاق امر ہے اور نہ اپنی اصل مستقل صفت! آپکی انفرادی حیثیت ہے۔ علیہذا ایک عالم تشریح کے نزدیک ہر شخص ایک عضو ہے اور حقیقی چیز اعضاء ہیں؛ لیکن نسبیات کے عالم کے نزدیک اعضاء نہیں؛ بلکہ حقیقی چیز وہ خلیے ہیں جن سے اعضاء مرکب ہیں؛ اور عالم کیمیا کے نزدیک خلیے نہیں؛ بلکہ حقیقی چیز ان کے سالمے ہیں۔

غرض ہم جب جانتے ہیں محسوس حقیقت کے بہاؤ کو توڑ کے اپنی مرضی کی چیزیں بنالیتے ہیں؛ اور یوں اپنے حق یا باطل قضیوں کے موضوع پیدا کر لیتے ہیں۔ ہم ان کے محمول بھی پیدا کر لیتے ہیں؛ بہت سے محمول اشیاء کے صرف ان تعلقات پر دلالت کرتے ہیں جو ان کو ہماری ذات اور ہمارے احساسات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس طرح کے محمول قدرۃ انسانی اضافے ہوتے ہیں؛ مثلاً تینتر نے دریائے ربیکاں عبور کیا اور آزادی روم کیلئے خطرناک بن گیا۔ وہ امریکہ کے مرسوں کے لئے عذاب جان ہے؛ اور اس کی یہ حالت درجہ کے بکوں کے اس رد عمل کا نتیجہ ہے جو اسکی تصانیف پر ظاہر ہوتا ہے؛ تیسنر کے متعلق جسطرح پہلے دونوں محمول صحیح ہیں؛ اسی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

آپ نے دیکھا کس طرح آدمی قدرۃ انسانی اصول کی طرف آ جاتا ہے۔ اس کیلئے انسانی حصہ کا اگ کرنا کیسا غیر ممکن ہوتا ہے؛ ہماری زبان کے اسکا وصفات سب کے سب انسانی رنگ میں رنگا ہوا ترکہ ہوتے ہیں؛ اور ان سے جب ہم نظریے بناتے ہیں تو انکی اندرونی ترتیب و نظم کی تیسین بالکل انسانی مصلحتوں کے لحاظ سے ہوتی ہے جن میں سے ایک ذہنی تطابق یا یکسانی ہے۔ منطق اور ریاضیات انسان کی پیدا کی ہوئی اذسرفہ ترتیبوں سے لہریز ہیں؛ طبیعیات؛ ہیئت اور حیاتیات ترجیح کے ان مستند اشاروں پر عمل کرتے ہیں جو انھیں ملتے ہیں۔ ہم خود اپنے اور اسلاف کے ایقانات کے جدید تجربے کے میدان میں آ رہے ہیں۔ ان ایقانات سے ہمارے مشابہ کی تعیین ہوتی ہے۔ ہمارے مشابہ سے ہمارے افعال کی تعیین ہوتی ہے؛ ہمارے افعال سے ہمارے تجربے کی تعیین ہوتی ہے؛ غرض یہی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ گوئی بہاؤ کا ال واقعہ اپنی جگہ پر رہتا ہے؛ لیکن اس کا جو حصہ سداقت کا مصداق



ہوتا ہے وہ سر سے پاؤں تک ہر جگہ پر منجمد ہوتا ہے۔

وہ بھی وہ ہے جسے ستر بھانڈوں پر ڈال کر موتا ہے لیکن جو اس غلط فہمی سے وہ یہ ہے کہ اس نے خود کو ہر جگہ منجمد کر لیا ہے۔ یہ سچا ہے کہ یہ منجمد ہوئے ہیں یا بے جا؟ فرض کیجئے ایک ایسا شخص جس میں ستر سے ستر سال اس عالم کو دیکھنے والے صرف تین آدمی ہیں۔ ایک شخص ان ستاروں کا مروجہ گہر رکھتا ہے وہ ہزاروں کھیر کھتا ہے، تیسرے کے نزدیک وہ چارلس کی چوپتیاں لٹائی ہیں۔ تو بے فرمایئے ان خاندانوں میں کس کی بدولت بہترین عالم پیدا ہوا؟ اگر کچھ فیصلہ ندریک مایرس کے ہاتھ میں ہو تو وہ یقیناً انگلیوں کے اضماعے کو تراویں۔

256

تو کس نے کئی جگہ ایک بہت سی گہری بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہم اپنی سادگی سے حقیقت اور اپنے نفس کے درمیان اس قدر فرق کر لیتے ہیں جتنی کے برعکس ہو سکتا ہے۔ ہمارا قصہ ڈیڑھ سو سال پہلے کا ہے۔ ایک بڑی بڑی اور مکمل خیریت تھی۔ اچھی حالت کا بیان کر دینا ہمارے سہن کا ایک سادہ دانش ہے۔ تو کسے کو چھپتا ہے کہ ہمارا یہ بیان کبھی خود حقیقت میں امر ضاد نہیں ہوا۔ اوکھیاں پر ہر جگہ منجمد ہو کر رہیں گے تو نہیں کہ مارے علم میں دوبارہ نہ آنے سے بڑھ کر ہمارے نفس کو جسے وہ انہوں پر آمادہ کرے جن سے عالم کی مجموعی قیمت بڑھے؟

چونکہ یہ سائنسیت کا خیال ہے۔ سائنسیت چنانچہ زندگی کی طرز و توفی زندگی میں بھی غلط ہوتا ہے۔ وہ حقیقت کے وضوح و تسلسلہ کو دیکھ کر حیران رہتا ہے۔ دنیا بالکل پتلا ہے اور ہمارے ہاتھوں پر ہیکل کی زندگی سنسنی سے گزرتی ہوئی ہے۔ کٹانی با شہت کی طرح غنیمت سمجھنا کہ ہمارے ہاتھوں کو بڑھتا ہوا ہے۔ اس سے صدائوں کی پیدا کر کے سس پر سو رہتا ہے۔

257

اس کے علاوہ سائنسیت کے تصور میں صاحب فخری حیثیت سے جو اضافہ ہوتا ہے اس سے میں انہیں گرجاں سے بھی بکوں کے لئے منہ نہیں دیکھتا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ثابت ہوتا ہے کہ دنیا بچہ میں نہایت سادہ ہے۔ اس کے حلقہ میں میں جو کہ ہر وقت زندگی کے اسے دیکھ کے اٹھاؤمی سائنسیت کے نام پر میری مناسب جوش و خروش سے لبریز ہو جاتے ہیں۔

258

ان دونوں میں اصلی تقابل یہ ہے کہ حقیقت کے نزدیک حقیقت ازل سے بنی ہوئی اور مکمل موجود ہے؛ لیکن تاجحیت کے نزدیک حقیقت بن رہی ہے اور اسے اپنی صورت کے ایک حصے کے لئے مستقبل کا انتظار ہے۔ ایک نقطہ نظر سے دنیا مٹھوٹا ہے اگرچہ اس کے جو کچھ ہونا محسوس ہو چکی ہو مگر دوسرے نقطہ نظر سے اسکی قسمت آزمائیوں کا سلسلہ ہونا بنا رہا ہے۔

258

ہم اس انسانی خیال کو یکے اتنے گہرے پانی میں پیسے گئے ہیں کہ اس کے متعلق غلط فہمیوں کا پید ہونا تعجب انگیز نہیں؛ چنانچہ اس پر تھون مزاحی کی تعلیم کا لازم ذکر کیا گیا ہے؛ مثلاً برٹش لٹریچر صاحب کہتے ہیں کہ اگر انسانیت پسند اپنے اصول کو جو دیکھتے ہوں تو جس غایت پر میں شخصی حیثیت سے اصرار کروں یا جس خیال کو ایک آدمی میں ماننے کے لئے تیار ہو جائے اسے ان لوگوں کو قرن عقل اور برسر حق تسلیم کرنا پڑے گا؛ حقیقت کے متعلق انسانیت پسندی کا یہ خیال کہ وہ ایک ایسی شے ہے جو اگرچہ مقاومت کرتی ہے لیکن غالب پذیر ہے اور ہمارے خیال کو اس طاقت کی مشیت سے اپنے قابو میں رکھتی ہے جس کا ہر وقت پیش نظر کھنا ضروری ہے (گو اسکی محض نقل کرنا لازمی نہیں)؛ ایک ایسا خیال ہے جس سے جتنیوں کو روشناس نہیں کیا جاسکتا۔ ان قدر غارت کو ابھرنے کے بجائے خود اپنا واقعہ یاد آجاتا ہے؛ میں نے ایک مضمون لکھا تھا جس کا مضمون یہ تھا کہ میں نہیں کہتا استحقاق حاصل ہے؛ لیکن بدقسمتی سے میں نے اسکی سرمنی استحقاق قبیل کے لئے کی ہے؛ اور میں نے یہ کہی تھی۔ تمام نکتہ چینیوں نے اصل مضمون کو تو باقید نگاہ سے دیکھا ہے؛ لیکن یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ امر نفسیاتی حیثیت سے ناممکن ہے؛ کبھی یہ بحث نہ کی کہ حقیقتی حقیقت سے خلاف انصاف ہے؛ کبھی یہ تجویز کیا گیا کہ ارادہ الیقین کے بجائے گمراہی اور فریبی راہ اور ادعا، سرخی ہوتی تو بہتر ہوتا۔

259

تاجحیت اور عقلیت کے مابین النزاع امر کی جو کل صورت ہو رہی ہے اس کے سلسلے میں تعلق نظریہ علم سے نہیں بلکہ خود ساختہ عالم سے ہے۔

تاجحیت کے نقطہ نظر سے عالم ایک کتاب ہے جسکی صرف پہلی ورق مرقع ہوئی ہے؛ ہنوز ناتمام ہے؛ اس میں ہر جگہ خصوصاً ایسے مقامات پر اضافہ ہو رہا ہے جہاں اس کو معروف ہیں۔ عقلیت کے نقطہ نظر سے اس کتاب کی بہت سی صفیں ہیں۔ ایک پہلی صف بہت ہی پر تکلف پہلی اور غیر عمدہ و قلیل پر ہے؛ یہ ازل سے مکمل چلی آتی ہے۔ اس کے علاوہ دوسری



طبعین مختلف، محدود و غلیظوں سے لبریز اور ہر طرح اپنے ایک نئے انداز سے سخن ہے۔  
یوں وحدیت و کثرتیت کے حریفانہ مابعد الطبیعی مفروضے پھر ہمارے سامنے آجاتے  
ہیں۔ اب جتنا وقت باقی رہ گیا ہے وہ سب اس دن و دنوں مفروضوں کے باہمی منسرق  
کی پردہ کشائی میں صرف کروں گا۔

پہلے میں یہ سرمن کردوں کہ دونوں پہلوؤں کے انتخاب میں اختلاف مزاج کے  
اثر کا محسوس نہ کرنا غیر ممکن ہے۔ اگر بنیادی حیثیت سے دیکھا جائے تو عقلیت پسند ذہن  
در اصل اصولی اداقت دار پسند ہوتا ہے! ہونا پڑے گا کہ الفاظ ہمیشہ اسکی زبان پر رہا کرتے  
ہیں! اسکی دنیا کی فکر ہمیشہ کسی رہنما ضروری ہے لیکن تائجیت پسند کی حالت اس کے برعکس  
ہے! وہ ایک خوش بخش تغیر پسند قسم کا آدمی ہوتا ہے۔ اگر اسے دیوجائش کی طرح ایک  
فکرمندی کی ناند میں رہنا پڑے تو جب تک اس کے پیروں کی بندش اتنی ڈھیلی ہو کہ بھری سے  
بھوپ آتی رہے اس وقت تک وہ اس ناند میں بھی خوش و خرم رہے گا۔

260

جو اثر مطایع کی آزادی کا روی ٹھکڑا احتساب کے کہن خدمت عہدہ دار پر یا جہاں کے  
سادہ طریقے کا کتب کی پیرائہ سال استانی پر پڑتا ہے وہی ایک ناستوار دنیا کے اس خیال کا  
مثبت عقلیت پسند پڑتا ہے جس طرح سیاسی معاملات میں موقع پسندی پرانی وضع کے اصول پسند  
فرانسیسی کو اصول اور انتقامت سے سزا معلوم ہوتی ہے اسی طرح عقلیت پسند کو دنیا کی ناستواری  
کا یہ خیال ایسا بے اصول معلوم ہوتا ہے جیسے ریڑھ کی ٹہنی غائب ہو گئی۔

کثرت پسندانہ تائجیت کی رو سے حقیقت کا نشوونما محدود تجربات کے اندر ہوتا ہے۔  
کران میں سے ایک کا دوسرے پر انحصار ہوتا ہے لیکن اگر ان کا مجموعہ بن سکے تو اس مجموعہ کا  
کسی شے پر انحصار نہ ہوگا۔ سب گھر گھر محدود تجربے کے اندر ہوتے ہیں لیکن خود یہ محدود تجربہ اپنی  
حیثیت میں بے گھر ہوتا ہے! اسکے سیلان کو داخلی و عددوں اور قوتوں کے علاوہ اور  
کوئی شے جاری نہیں رکھ سکتی۔

عقلیت پسندوں کے نزدیک اس بیان سے ایک بالکل بے سرو پا اور ڈانٹاؤں دل  
دینا مفہوم ہوتی ہے جو نقصانے بیسیط میں ذاتی پھرتی ہے جو نہ باقی پر قائم ہے اور نہ کچھ پر۔  
گویا چند ستارے ہیں کہ آسمان پر یوں ہی۔ بے ترتیب پھینک دیئے گئے ہیں جن کا کوئی مرکز مثل تک  
نہیں۔ زندگی کے اوجھوں میں ہم اس غیر محفوظ حالت کے عادی ہو گئے ہیں! اقتدار سلطنت

261

اور اطلاقی قانون اطلاق کی جگہ مصراع نے لے لی ہے مقدس کلیسا کی حیثیت صرف مصلحتاً زون کی رہ گئی ہے لیکن فلسفے کی درسگاہوں میں بھی یہ حالت نہیں؛ ایسی دنیا جہاں ہم صداقت کی تخلیق میں حصہ لیتے ہیں؛ ایسی دنیا جو ہماری موقع پسندی اور شخصی فیصلے کے حوالے کر دی گئی؛ اس کے مقابلے میں آرلینڈ کو خود مختاری کا مل جانا زیادہ یقینی ہے۔ فلاسفہ کی نظر میں ایسی دنیا کی وقت نہیں ہوگئی یہ دنیا ایک ایسے صندوق کے مشابہ ہوگئی جس میں قبضے نہیں؛ یا ایک ایسے کتے کے مثل ہوگئی جس کے گلے میں پٹا نہیں۔ کس بے لگام دنیا کے منہ میں اگر لگام دینا ہو تو ان اساتذہ فلسفہ کے نقطہ نظر سے کیا کرنا چاہئے؟

262

کوئی ایسی شے ہونی چاہئے جو محدود کثرت کا سہارا ہو جس سے محدود کثرت بند ہو سکے جو محدود کثرت میں اتحاد پیدا کر سکے جو محدود کثرت کے لئے ننگر کا کام دے سکے۔ اس شے کو حدوث سے ٹہرا؛ ابدی اور ناقابل تغیر ہونا چاہئے۔ تجربے میں جو شے متغیر ہے؛ اس کی بنیاد غیر متغیر پر ہونا چاہئے۔ مرنی الواقع دنیا کے پس پشت ایک ایسا مٹی ہونا چاہئے جو بالذات قائم و مقدّم ہو جس میں تمام ممکن الوقوع اسباب بالقوہ موجود ہوں جس میں ذرے ذرے کا نظم و تقریر؛ تعین و شخص؛ بلا احتمال تغیر ہو چکا ہو۔ یہ سبلیات جو یہاں ہمارے تصورات پر مسلط ہیں خود ان سب کی اطلاقی حقیقت میں نہنی ہونی چاہئے؛ صرف یہی شے دنیا کو ٹھوس بنا سکتی ہے؛ یہی سند رکھ سکتی ہے۔ ہم طوفان خیز سطح پر ہیں؛ باوجود اس کے ہمارا ننگر اپنی جگہ پر ہے؛ کیونکہ یہ تیک کی چٹان کو پکڑے ہے۔ یہ درّہ سورتمہ کا وہ ابدی سکون ہے جو ناختم اضطراب کی تہ میں پوشیدہ ہے؛ یہ ویو یکانند کا وہ صوفیانہ ایک ہے جس کا ذکر کر چکا ہوں؛ یہ وہ حقیقت ہے جو جلی حروف میں لکھی جاتی ہے؛ اسی کا دعویٰ غیر زمانی ہے؛ یہ شکست سے نا آشنا ہے؛ اس کو بطور اصول موضوعہ کے قبول کرنے پر ہمول پسند؛ بلکہ تمام لوگ اپنے کو مجبور سمجھتے ہیں جن کو میں نے پہلے محاضرے میں 'زم دل' کہا ہے۔

263

یہی بعینہ وہ شے ہے جسے مذکورہ بالا محاضرے کے تحت 'دل' فاسد تجربہ پرستی کہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ سخت دلوں کے یہاں الف سے لے کے یا و تاک واقعات ہی واقعات ہیں۔ میرے قدیم دوست 'میری نوجوانی' کے زمانے کے تجربہ پرست پسند اور ہاروڈ کے بڑے آدمی 'جائسنی رائٹ' کے بقول خالص مظاہری واقعات کے پس پشت کچھ بھی نہیں۔ جب ایک عقلیت پسند اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ واقعات کے پس پشت ان واقعات کی ایک بنیاد



یعنی امکان و قحاح پایہ ہوتا ہے تو محنت و تجربہ پسند یہ الزام دیتے ہیں کہ یہ کسی واقعہ کا امکان ثابت کرنے کے لئے اس واقعہ کے محض نام و نوعیت کو لئے کے اس واقعہ کے پس پشت ایک مثالی مسئلہ کی حیثیت رکھ دیتا ہے۔ اس طرح کی جھوٹی بنیادوں سے کام لینا ایک عام بات ہے۔ ایک دفعہ محل جرمی ہو رہا تھا کہ ایک پاس کے آدمی نے ڈاکٹر سے پوچھا کہ مرض تنے زور زور سے سنس کیوں رہ رہا ہے؟ ڈاکٹر نے کہا اس لئے کہ اس میں ہرک تنفس ہے۔ اس آدمی نے یہ جواب سن کے اس طرح اچھا کہا کہ گویا ڈاکٹر کا جواب بالکل شافی تھا! حالانکہ یہ جواب ویسا ہی تھا جیسے کوئی یہ کہے کہ سنگھیا اس لئے قابل ہے کہ وہ نہر ہے! یا آج رات کو اس قدر سردی اس لئے ہے کہ جاڑے کا موسم ہے یا انسان کے پانچ انگلیاں اس لئے ہیں کہ وہ پنج انگشتی ہوتا ہے۔ اس قسم کے تمام الفاظ واقعات کے صرف ایسے نام ہوتے ہیں جو انہی واقعات سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کو سابق الوجود توجہ کن قرار دے لیا جاتا ہے۔ محنت و لوں کے نزدیک اس قسم کے تمام الفاظ واقعات کی بس حقیقت ہے یعنی یہ ہر جہاں طرف پھیلے ہوئے اخبار منظر کا صرف ایک انحصار نام ہوتی ہے جو ان کو ایک رشتے میں منسلک کر دیتی ہے اور اس کے متعلق ایسا باور کر لیا جاتا ہے کہ گویا پہلے سے موجود مستقل وجہ امکان ہوتی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ طرح اشیا مختلف اشخاص کو مختلف رنگ میں نظر آتی ہیں جس دنیا میں ہم رہتے ہیں اس کا وجود افراد کے ایسے بے شمار مجموعوں کی شکل میں منتشر و منقسم ہو کے پایا جاتا ہے جن کا باہم رتبا ہر درجہ اور ہر انداز کا ہے۔ محنت و دنیا کے اس رنگ کو علیٰ حالت نام رکھنے کے لئے یہ ہیں: چونکہ ان کا مزاج عدم و ثوق کے لئے موزوں ہے اس لئے وہ دنیا کے اس رنگ کو گوارہ کر سکتے ہیں لیکن نرم دلوں کی یہ حالت نہیں ان کے نزدیک جس دنیا میں ہم پیدا ہوتے ہیں اس کی آمد و کے لئے ایک ایسی بے پرویا کی ضرورت ہے جس میں افراد سے کل اور کل سے اوجھل بنتا ہے: یہ وہ حقیقی حیثیت سے بلا استثناء ہر فرد کو پہلے سے فرض کر لیتا ہے: یہ فرد پر فرد اسیر حالت کرتا ہے اور یہ فرد کا ذریعہ حصول ہوتا ہے۔

یہاں ہم نے سماجیت پسند کی حیثیت سے بالکل سنت دل ہونا چاہئے؟ یا ہم دنیا کے حقیقی تصور کو ایک جائز تصور قرار دے سکتے ہیں؟ دنیا کا حقیقی تصور یقیناً ایک جائز تصور ہے! کیونکہ خواہ ہم اس کو تجزیہ نقطہ نظر سے دیکھیں یا محض نقطہ نظر سے ہر صورت یہ قابل خیال ہے۔

تجربہ ہی غلط نظر سے میری زندگی میں گزر رہی ہے۔ اس کے بعد کوئی اور کام نہیں ہے۔  
 کے پس پشت رکھتے ہیں، اسی طرح ہم عالم میں کوئی کام نہیں کرتے۔  
 میں بس صرف ایام کی ایک نگاہ سے گذر رہا ہوں۔  
 میں لیکن اس سے مراد یہ ہے کہ میں کوئی کام نہیں کرتا۔  
 چڑھ جاتا ہوں۔  
 ان کا مستقبل نہ دیکھ رہا ہوں۔  
 کے کپڑے نکال کے رکھتے ہیں۔ یہ ان چیزوں میں سے ہے جو ہم کو دکھائی دیتی ہیں۔  
 یہ عادات غلط کے ہیں۔  
 میں یہ ایک چیز کو دیکھ رہا ہوں۔  
 پیش نظر رکھنا۔  
 حقیقت سے انکار کرنے کی طرف۔  
 مجھے ہر روز یاد ہے۔

بہترین فلسفہ انہوں نے دیا ہے۔  
 فلسفہ پسند کے فلسفہ کے لئے۔  
 خاص نوعیت فر دیتے ہیں۔  
 کاظم ہوتا ہے۔  
 ہے اور حاسن بالکل غلط ہے۔  
 کے ساتھ اسکے پورے حلقہ میں۔  
 ہماری دنیا میں۔  
 جو ہم کو دکھاتا ہے۔  
 کیونکہ زمانی یا فانی نہ ہو۔

میں یہ کہتا ہوں۔  
 سچا میں کیونکہ دونوں ہر ایک میں۔  
 بھی گزشتہ تجربے کی اس یاد سے۔  
 تو حلقہ میں دنیا میں۔



بعض لوگوں کے لئے اطلاقی دنیا کا خیال ناگزیر ہے؛ کیونکہ اس سے ان کے افعال و خیالات کی مذہبی حیثیت سے تعین ہوتی ہے کہ ان سے ان کی زندگی میں تغیر اور ان کی زندگی کے تغیرات بھی دنیا کے اس حصے میں تغیر پیدا ہوتا ہے جس کا انحصار ان کی زندگی پر ہے۔

اگر سخت دل کسی ایسی دنیا کے تسلیم کرنے سے یکسر انکار کرتے ہیں جس کا وجود محدود و متجربے کے ماورایا جاتا ہے تو ہم اصولاً ان کے حلقے میں داخل ہو کے ان کے ہنسوا نہیں بن سکتے۔ تائبیت کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ اسے ایجا بیت پسندانہ سخت دلی کا مرادف، ہر عقلیت پسندانہ خیال کو یا وہ کوئی اور مسخرہ سمجھ کے اس سے نفرت کرنا والا ذہنی بد ملی کا عاشق، اور درگاہ فلسفہ کی ہر پیداوار پر گویا ایک طرح کی بے قید و بند بھڑیوں سے آباد دنیا کو ترجیح دینے والا قسار دیا جاتا ہے۔ میں ان محاضروں میں عقلیت پسندی کی ضرورت سے زیادہ نازک صورتوں کے خلاف اتنا کہہ چکا ہوں کہ اگر فی الجملہ کچھ غلط فہمی پیدا ہوئی تو میں یہاں اس کے لئے تیار ہوں، لیکن اس غلط فہمی کی جو مقدار ان حاضرین میں نظر آ رہی ہے وہ میرے لئے حیرت انگیز ہے کیونکہ جس حد تک عقلیت پسندانہ مفروضوں سے سمجھنے کی طرف کارآمد رہنمائی ہوتی ہے اس حد تک میں نے اس کی حمایت کی ہے۔

مثلاً آج صبح مجھے ایک پوسٹ کارڈ ملا جس پر یہ سوال درج تھا کہ کیا تائبیت پسند کا بالکل مادیت پسند اور لاادری ہونا ضروری ہے؟ میرے ایک دیرینہ دوست کا جن کو میرے خیالات سے اچھی طرح واقف ہونا چاہئے میرے پاس ایک خط آیا ہے جس میں میری مشکوہ تائبیت پر یہ الزام قائم کیا گیا ہے کہ اس کی بدولت تمام وسیع تر مابعد الطبیعیاتی خیالات نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور اس کے ماننے کے بعد انسان کو سراسر پافطرت پسندی کے رنگ میں رنگ جانا پڑتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:-

”مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تائبیت پر جو تائبی اقرض وارد ہوتا ہے وہ اس واقعہ کی تہ میں پوشیدہ ہے کہ اس کی وجہ سے تنگ دلوں کی تنگ دلی کے زیادہ قومی ہو جانے کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اگر آپ ایسے احمد کے ترک کرنے کی دعوت دیتے ہیں جو بے منزا اور خالی خولی ہیں تو آپ کی یہ دعوت یقیناً طمانح میں ایک دلولہ پیدا کرے گی لیکن اپنے افعال و خیالات کے فوری اثرات و نتائج سے آگاہ کیا جائے گا نفع بخش و محرک عمل ہوتا ہے میں ہمیشہ تر

تائجیات و اثرات پر غور و خوض کے لطیف و نفع سے محرومی کو گوارا کرنے کے لئے تیار نہیں  
اور تائجیت کا سیلان اس استحقاق سے انکار کی طرف ہے۔

269

غرض مجھے یہ نظر آتا ہے کہ تائجیت کو بھی انہی متحدہ بات بلکہ خطرات کا سامنا ہے  
جن میں طبیعی علوم کے متبعین گھرے ہوئے ہیں کیمیا و طبیعیات میں تائجیت کا رنگ  
شوخی ہے؛ چنانچہ ان علوم کے پرستار اوزان و مقادیر کی بدولت حاصل ہونے والے  
واقعات پر اس شخص کی طرح قناعت کریتے ہیں جو سفید پوش خود میں راحت طلب،  
غیر حوصلہ مند اور خالی از تخیل ہوتا ہے۔ ان حضرات کو فلسفہ و مابعد طبیعیات کے تمام  
طلبہ پر غیر محہ و درجم اور ان سے غیر محہ و دنفرت آتی ہے؛ اور قد رقا ہر شے (بجز اس  
اصول کے جو کل کی جان ہے) کم از کم ایک حد تک اور نظری حیثیت سے کیمیا و طبیعیات  
کی اصطلاح میں بیان کیجا سکتی ہے؛ لیکن (ان لوگوں کے بقول) اس اصول کے بیان میں  
کوئی تائجی فائدہ نہیں؛ نہ اس کا کوئی اثر ہے مگر میں اپنی جگہ پر اس خیال کے قبول کرنے پر  
آنا دوں گی سے انکار کرتا ہوں کہ ہم فطرت پسندوں اور تائجیت پسندوں کی مین کثرت  
کے ماوراء اس منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکے جس سے ان کو دلچسپی نہیں۔

270

میری شکریہ تائجیت کے متعلق پہلے دو محاضروں کے بعد یہ خیال کیونکر صحیح ہو سکتا  
ہے؟ میں برابر کہتا چلا آ رہا ہوں کہ تائجیت سخت دلی اور نرم دل کے مابین واسطہ کا کام دیتی  
ہے۔ اگر عالم کا خیال خواہ نقطہ سرما کی طرح تجریدی نقطہ نظر سے یا مطلق کے مفروضے کی طرح  
یعنی نقطہ نظر سے ہماری زندگی کیلئے نتیجہ خیز ہو سکتا ہے تو اس کا ضرور ایک منہم ہے۔ اور اگر  
یہ منہم کام دے سکتا ہے تو اس میں حقانیت ہے جسے تائجیت کو اپنی تمام ازبہرہ تشکیلوں  
میں برقرار رکھنا چاہئے۔

اطلاقیاتی مفروضہ یعنی کمال ابھی ہے اصل ہے اور سب سے زیادہ جھٹکتی ہے۔ اس کا  
ایک بالکل منہم منہم ہے اور یہ مذہبی حیثیت سے کام دیتا ہے اس کی نفعیت پر آئندہ  
اور آخری محاضرے میں گفتگو کی جاسکے گی۔



## محاضرہ ۸

### تائجیت اور مذہب

میں نے گزشتہ محاضرے میں اپنا پہلا دورہ ہی ختم کر دیا تھا۔ دورہ ہاتھ نہیں پڑا۔ اور بحث و  
کا مقابلہ اور تائجیت کو ان دونوں کے بین و سطہ کی حیثیت کے پیش کیا گیا تھا۔ بحث و  
کو نرم دلی کے اس خیال سے پیش انکار ہے کہ ہر مسئلہ و موضوع کے پہلو پہنچا دیا گیا  
عالم موجود ہے جو ازل سے مکمل ہے۔

لیکن اگر اس خیال سے ایسے نتائج پیدا ہوتے ہیں جو زندگی کے لئے مفید ہیں تو  
تائجیت اس خیال کو مسترد نہیں کر سکتی۔ تائجیت کے نزدیک جزئی احساسات کی طرح  
کلی تصورات بھی قابل لحاظ و امور کی حیثیت سے قیمتی ہیں۔ اگر ان سے کوئی فائدہ نہیں تو واقعی  
ان کے کوئی معنی نہیں؛ لیکن اگر ان سے فائدہ ہے تو اس فائدہ کے بقدر ان کے معنی بھی ہیں۔  
علیٰ ہذا اگر یہ فائدہ زندگی کے دیگر فوائد کے ساتھ چٹا چوڑا کھانا ہے تو ان سب پر حق کا اطلاق ہو گا۔  
مطلق کے خیال کا نفع یا استعمال انسان کی پوری مذہبی تاریخ سے ثابت ہے۔  
دیوید کاوند کے استعمال آتما کو یاد دہانی کو یہ صحیح ہے کہ اس کا علمی نفع نہیں؛ بلکہ اس سے کوئی خاص  
نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ اس میں صرف جذبات اور روحانی رنگ پایا جاتا ہے۔

کسی مسئلہ پر بحث کا سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ اس کی ایک معنی مثال کے  
بحث کی جائے؛ سو آلف وٹھمن کی اس نظر کا یہ سہارا ہے کہ سنا ہوا جس کا عنوان  
"تم سے" (خطاب) ہے۔ اس میں جہاں جہاں تم کا نفع ہے وہاں اس سے تم





بٹریاں کٹ کٹ کر رہی ہیں اور تم کو کمال استغنا حاصل ہو رہا ہے۔ یہ وہ استغنا ہے جس کی روشنی خواہ تم مرد ہو یا عورت جوان ہو یا بوڑھے یہ سلیقہ ہو یا کم حیثیت، ساری دنیا کی نظر سے گرے ہوئے ہو یا کچھ اور بہر صورت پھل کے رہتی ہے۔ پیدائش زندگی موت تجھ پر تکفین کی بدولت سامان ہوتا ہے اور سامان بھی ایسا جس میں کسی شے کی کمی نہیں۔ تمہارے اندر جو بھی ہے وہ غصہ نقصان حوصلہ پسندی بجاہت برداشتہ خاطر کی مدد سے اپنا راستہ ڈھونڈ نکالتا ہے۔

یہ نظم واقعی اچھی ہے اس کا شتر دل میں چمکتا ہے، لیکن اس کے دو مطلب لئے جاسکتے ہیں اور دونوں مفید ہیں۔ ایک مطلب وحدت پسندانہ یا صوفیانہ ہے اس میں خالص کائناتی جذبہ کارنگ پایا جاتا ہے، اس کی رو سے عظمت و جلالت تمہارے سرخ ہو جانے کے باوجود بھی کیسے تمہاری ہے۔ خواہ تم پر کچھ گزرے خواہ تمہاری ظاہری حالت کیسی ہی خراب ہو ایسکن باطنی حیثیت سے تم محفوظ ہو۔ البتہ پیچھے مڑ کے دیکھنا چاہئے اور اس اصول پر وار مدار رکھنا چاہئے جو حقیقت تمہاری ہستی کی تیر میں کارنسرا ہے۔ سکون پسندی اور استغنا پسندی مازک ملائق کا یہی اصول ہے اس اصول کے مخالف اگرچہ اسے مردمانی ایفون کہتے ہیں لیکن شائجیت کیلئے اس کا احترام ضروری کیونکہ اسکی تائید میں زبردست تاریخی دلائل موجود ہیں۔

دوسرا مطلب بھی شائجیت کے نزدیک قابل عزت ہے لیکن اس میں کثرت پسندی کارنگ پایا جاتا ہے جن تم میں یہ شان پیدا کی گئی ہے جس کی شائیں یہ زمزمے گائے گئے ہیں اس سے منی طب کے وہ بہتر اسکانات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو محسوس شکل میں نظر آتے ہیں اور اسکی ناکافی کے وہ محسوس اثرات بھی مراد ہو سکتے ہیں جو خود اسپر یا دوسروں پر پڑتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسکی ناکافی میں خوبی کا پہلو پیدا ہوتا ہے جسلیٰ ذرا اس سے ان لوگوں کے اسکانات کے ساتھ تمہاری وفاداری بھی مراد ہو سکتی ہے جن کی تمہارے دل میں قدر و محبت ہوتی ہے اور جن کے جاہ و جلال میں اپنے آپ کو شریک سمجھ کر تم اپنی حقیر زندگی کو گوارا کرتے ہو۔ تم کم از کم اسی مردانہ مجموعی دنیا کی تسد کر سکتے ہو اس کی داد دے سکتے ہو اس کے کائناتی بن سکتے ہو، اسلئے اگر تم اپنی ذات کے ادنیٰ حصے کو بھول جاؤ صرف اعلیٰ حصے کو پیش نظر رکھو اور اپنی زندگی کو اس اعلیٰ حصے کا سراوت سمجھنے لگو تو خواہ تم کسی قالب میں ڈھل جاؤ خواہ کسی رنگ میں ڈوب جاؤ بغض نقصان، ناواقفیت یا برداشتہ خاطر کی وساطت سے بہر حال اپنا راستہ ڈھونڈ نکالیں گے؟ (م)۔

غرض ان دونوں میں سے کوئی مطلب لیا جائے اس نظر سے اپنے ساتھ وفاداری کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دونوں مطلبوں سے تشفی حاصل ہوتی ہے؛ دونوں سے نوع انسانی کے بہانوں میں نقد تس کا رنگ پیدا ہوتا ہے؛ دونوں تم کی ایسی تصویر کیسے تھے ہیں جس کے پس پشت ایک زرین منظر ہوتا ہے۔ البتہ ایک صورت میں یہ زرین منظر ایک پرسکون ذات وحسد پر مشتمل ہوتا ہے اور دوسری میں حقیقی بھینہ جمع اسکا ناست پر اور اس طرح کے تصویریں جو بھینہ ہوتی ہے وہ اس میں بہ تمام و کمال موجود ہے۔

278

اچھے دونوں مطلب ہیں لیکن ظاہر ہے کہ دوسرا مطلب تائبیت کے زیادہ مناسب ہے اس سے فوراً نفس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ آئندہ تجربے کی غیر محدود جزئیات میں آئینگی و دوسرا مطلب اگرچہ پہلے مطلب کے مقابلے میں خشک اور پست معلوم ہوتا ہے مگر کوئی شخص اس پر سخت دلی کا ان منوں میں اطلاق نہیں کر سکتا جن سے ناشائستگی کا پہلو نکلتا ہو۔ پھر بھی اگر آپ نے تائبیت پسند کی مشیت سے دوسرے کو پہلے مطلب کا مقابل بنا دیا تو غالباً آپ کے متعلق غلط فہمی پیدا ہو جائے گی۔ آپ پر یہ الزم قائم کیا جائے گا کہ آپ اعلیٰ تر تصور است کے منکر اور بدترین مشیت میں سخت دلی کے ہم آہنگ ہیں۔

یاد ہو گا! میں نے حاضرین میں سے ایک صاحب کے خط کے اقتباسات گزشتہ جملے میں پڑھ کے سنائے تھے۔ آئیے! اس خط کا ایک اور اقتباس آج سناؤں۔ اس اقتباس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیش نظر اخلاقیات کا اندازہ کتنا برہم ہے! میرے نزدیک یہ حالت عام ہے۔

279

میرے دوست اور میرے نامہ نگار لکھتے ہیں "میں کثرت پسندی کا قائل ہوں! میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہم شش صدقت میں برف کے ان چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں پر ایک سے دوسرے کی طرف جست کرتے ہیں جو پیدائندہ منہ میں تیز ہے ہیں! ہمارے فضل سے قدیم صدقتیں ناکھن اور جہد یہ ممکن بن جاتی ہیں۔ میں اس امر کا قائل ہوں کہ ہر فرد بشر عالم کے بہترینانے کا ذمہ دار ہے اور گلاس نے اپنی اس ذمہ داری کو ادا نہ کیا تو اس حد تک عالم برباد ہو جائے گا۔

بائیں برہ میں اس امر کے لئے تیار ہوں کہ گو میری اولاد لاطن مرفوں میں مبتلا ہو جائے جس سے وہ بھل مخطوط ہیں اور خود میرے اوسان خطا ہو جائیں! مگر میرے پاس اس اندوہ رعبے کے میں عالم خیال میں تمام اشیاء کے عقلی اتحاد کی تعمیر کی بہت



اور اس قسم کے عقلی اتحاد کی بنیاد پر یہ تصور کر سکیں کہ میرے افعال میرے خیالات  
میری مشکلات کا قلم عالم کے بقیہ ہم دیگر مظاہر ہیں اور یہ مظاہر ایک ایسے خصوصیات کا مجموعہ ہیں جس  
میں اپنا سمجھ کر پسند و اختیار کر سکتا ہوں۔ میں اس خیال کے ماننے سے انکار کرتا ہوں کہ  
ہم تائبیت پسندوں اور فطرت پسندوں کی ظاہری کثرت کے ماوراء اس  
منطقی اتحاد کو نہیں دیکھ سکتے جس سے ان حضرات کو دکھائی نہیں۔

ذاتی اعتقاد کے اس لطیف اظہار سے یقیناً سامعین کے دل گرا جائیں گے لیکن اس  
ان کے فلسفیانہ خیالات کہاں تک سلجھ سکیں گے؟ ان نامہ نگار صاحب کے نزدیک کسکو ترجیح  
ہے نظم عالم کی وحدتی یا کثرتی تعبیر کو؟ انکا قول ہے کہ اگر میری مشکلات میں وہ مستقام  
چارہ ساز یاں شامل ہو جائیں جو دیگر مظاہر فرما سہم کرتے ہیں تو ان کی تلافی ہو جائے گی۔  
اس فقرے کے ظاہر ہے کہ ان کا رخ آگے کی طرف ہے اور وہ جزئیات تجربے کے میدان میں  
تر رہے ہیں جن کی وہ کثرت پسندانہ و بہرہ پرستانہ انداز پر تعبیر کرنا چاہتے ہیں۔

280

لیکن ان کو یقین ہے کہ ان کا رخ پیچھے کی طرف ہے وہ ایک ایسی چیز کا ذکر کرتے  
ہیں جسے وہ اشیا کا عقلی اتحاد کہتے ہیں حالانکہ وہ دراصل شیاء کی فطرتی تجزیاتی وحدت پسندی  
کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ تائبیت چونکہ عقلیت کے تجربی  
واحسہ پر نکتہ چینی کرتی ہے اس لئے وہ اس تسلی سے محروم ہے جو عقلی کثرت کے نکاح کشش  
امکانات کے تسلیم کرنے سے حاصل ہوتی ہے مختصر یہ کہ وہ اس فرق کو محسوس نہیں کرتے جو کمال عالم کو  
ایک لازمی اصول، اور ممکن اصول منسزل مقصود قرار دینے میں پایا جاتا ہے۔

میرے خیال میں یہ حضرت ایک پختہ تائبیت پسند تو ہیں مگر بے پرے ان کا شمار  
شائقین فلسفہ کے اس بے شمار طبقے میں ہے جسکے تعلق میں نے پہلے ہی صفحے میں یہ کہا تھا کہ اس طرح  
لوگ تمام اچھی چیزیں قائم رکھنا چاہتے ہیں اور اس بات پر زیادہ غور نہیں کرتے کہ انہیں کیونکر برافقت  
امروافقت ہے۔ اشیا کے عقلی اتحاد کا اصول استعد و لولہ انگیز ہے کہ وہ اسے بے سافہ و طرف گمانے  
لگتا ہے۔ اس کی اگرچہ معنی مثبتیت سے ایک ایسی دنیا مراد ہوتی ہے جو تائبیت کے اصول پر  
متحد اور بہترین چکی ہے؛ لیکن وہ کثرت پسندی پر عقلی اتحاد سے تضاد کا الزام لگاتا ہے (کیونکہ  
محض نام کے اعتبار سے واقعی تضاد ہے) ہم میں سے اکثر اسی مصلی ایہام کی حالت میں رہتے  
ہیں اور یہی بہتر ہے؛ مگر بعض کا اس منسزل سے آگے بڑھنا صفائی خیال کے نقطہ نظر سے اچھا ہے۔

281

اس لئے سب میں توجہ کو اس خاص ذہن پر مہیا۔ زیادہ دقیقہ غبی کے ساتھ مرکوز کرنا چاہتا ہوں۔

اِس سب سے بڑے تمہارا علی الاعیان حقیقی، نیماں زلفی مقبرت سے دو بارانچہ و زندگی  
حقیقت ہے قابلِ تہمتی کو اصد بس کی کفر سے، مینا پائے یا کثرت پسند ہی کی  
نظر سے؟ یہ اصول ہے یہ غایت؟ خلق ہے یا شہی؟ دل ہے، آرزو؟ اسکی وجہ سے آئے  
کی طرف دیکھنا پڑتا ہے یہ پیچھے کی نہ نہ؟ ہر معاملہ دوروں کا غمزدہ ہو، کرنا یقین  
اچھا ہے؛ کیونکہ اگر ان میں امتیاز کیا گیا تو زندگی نے نہ ہر سے تعدد ان کے مختلف  
مفہوم پیدا ہو گئے۔

282

دیکھئے! اتنا نجیّت کے قہر سے سائنس کا نام مکانات عام کا نہیں ہے۔  
حقیقت اپنے اطلاقی اسرار کے ہول و فسق متباب ہے۔ یہ قہر و واقعات کے امکان  
کی بنیاد بناتی ہے۔ جذباتی ٹیپ سے یہ کسے بوسہ دے گا؟ شعلہ انکا جذبہ اور ان کے  
ماحصل کی غیبی کائناتیں کس قدر روتی ہے۔ اس سے پہلے کہ یہ جتنے میں کہ مطلق کی بدولت  
تمام مہی چھریں یعنی تمام مہی چھریں نامن ہو جاتی ہیں اور انکے کاپی و قول دوسرے  
مخزنات و مقولوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی موقع پر انسان و یہ بات صائب  
نظراتی ہے کہ مذہب کے لمحوں سے جو عیسائیت سے فتنہ یہاں ہو تا ہے وہ اس واقعہ کے اندر مضمر  
ہے کہ ایک فرقے کے نزدیک مہی چھریں نامن ہو جاتی ہیں اور دوسرے کے نزدیک مہی چھریں  
ہے۔ یوں مذہب کے متعلق نفیرت و سبب کا تصور ہم نفس و رحمت مرکان کے بارے  
میں ہوتا ہے: اسی لئے ضروری ہے کہ پہلے یوری قہر سے کہ کس قدر پرکشت تری جائے۔  
امکان کے نہیں معنی کیا جوتے ہیں یا غیر فتنہ کی باتوں کے نزدیک۔ کاس سے مراد  
ایک ایسی حالت ہے جو وجود کے لوازم سے زیادہ تھمتی ہے۔ تو یہ امکان ایک

283

مخلوط اہل شیعہ آیات و رمیان مرتبہ ایک عالم برزخ و عالم حیات کے جس حقیقت آتی جاتی رہتی ہے  
امکان کا یہ تصور اس قدر اہل ذہن کو صریح ہے کہ اس سے شیعہ نہیں ہو سکتی، اس لئے  
اور مقامات کی طرز پر یہاں بھی کس اصطلاح کا نام چاہو مرنے کیلئے نہ تحریر کے بارے میں  
کام لینا پڑے گا۔ جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ فلاں شیعہ کا ایمان ہے تو اس سے کیا فرق پیدا ہوتا ہے؟  
اس سے کم از کم یہ فرق پیدا ہوتا ہے کہ کوئی اس سے کہے گا کہ یہ جو بے مادیات کا دعویٰ کرتا ہے وہ ہماری ترویج کرنے میں



لیکن یہ حق تو یہ کچھ زیادہ اہم نہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے کا امکان ہے تو کیا اس سے نفس الامری واقعہ میں اور کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا؟۔  
اس سے کم از کم یہ سببی فرق پیدا ہوتا ہے کہ اگر دعوائے امکان صحیح ہے تو کوئی ایسی چیز موجود نہیں جو اس ممکن شے کو روک سکے۔ یوں رکاوٹ یا دراندازی کی حتمی بنیادوں کے معدوم ہونے سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امکان کا وقوع غیر ممکن نہیں، اس لئے یہ امکان امکان محض یا امکان مجرور ہے۔

284

لیکن اکثر ممکنات محض ممکن نہیں بلکہ اپنی معنی یا عیسایہ عام طور پر کہا جاتا ہے 'معدوم بنیاد' کہتے ہیں۔ تائیدیت کے نقطہ نظر سے اسے کیا معنی ہیں؟ اس کے معنی یہ ہیں کہ صرف موانع وقوع ہی معدوم نہیں بلکہ بعض اسباب وقوع موجود بھی ہیں؛ یوں کسی مرضی کے بچے کے معنی حتمیت سے ممکن ہونے کے یہ معنی ہیں کہ — (۱) بچے کے نفس خیال میں کوئی اصل تناقض نہیں؛ (۲) لڑکے 'جانور یا اور کوئی ایسا دشمن موجود نہیں جو انڈوں کو ضائع کر دے؛ (۳) کم از کم ایک واقعی انڈا موجود ہے۔ اس کا فی بچے کے معنی واقعی انڈا اور اس کا واقعی مرضی کے بچے یا بچہ کش آئے میں رکھا ہونا وغیرہ۔ یہ واقعی شرائط جس قدر تکمیل کی منزل سے قریب آتے جاتے ہیں اس قدر بچے کے امکان کی بنیاد بہتر سے بہتر ہوتی جاتی ہے؛ جب شرائط پائیکمیل کو پہنچ جاتے ہیں تو امکان نفس الامری واقعہ سے بدل جاتا ہے۔

آئیے! اس مثال سے نجات عالم کے متعلق کام لیں۔ تائیدیت کے نقطہ نظر سے نجات عالم کے ممکن ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اس کے یہ معنی ہیں کہ نجات عالم کے بعض شرائط واقف موجود ہیں۔ شرائط نجات جس قدر زیادہ موجود ہونگے موانع نجات جس قدر کم موجود ہونگے نجات کی بنیاد اسی قدر بہتر اور نجات کا وقوع اسی قدر اغلب ہوگا۔

285

یہ بحث امکان پر ابستہائی نظر ڈالنے کیلئے تھی۔ اب یہ کہنا کہ نجات عالم کے سے مسائل میں ہم کو پڑنے کی ضرورت نہیں، سرے سے اس اصول کی تردید ہوگی جو زندگی کی جان ہے۔ جو شخص ایسے معاملات سے بے اعتنائی کا دعویٰ کرتا ہے وہ اپنا نام احمقوں اور یا کاروباری فہرست میں لکھواتا ہے۔ ہم سب کے سب عالم کی نامحظی کو کم سے کم درجہ تک لے آنا چاہتے ہیں جب ہم یہ محسوس ہوتا ہے کہ عالم ہر شے کے تیر کا نشانہ اور ہر جان کسل شے کا شکار ہو سکتا ہے ہم دنگیر ہوتے ہیں اور ہونا چاہئے۔ تاہم اس طرح کے دنگیر لوگوں میں بہت سے ایسے ہیں جنکے

نزدیک عالم کی نجات ممکن نہیں: ان ہی لوگوں کی تعلیم قنوطیت کہلاتی ہے۔

اسکے مقابل رجائیت قدرۃ نجات عالم کے ناگزیر ہونے کی قائل ہے۔

ان دونوں کے بیچ میں ایک تیسری تعلیم نظر آتی ہے جس کا نام استعانتیت ہے۔ گو یہ اب تک تعلیم کی حیثیت سے محم اور انسانی معاملات کے متعلق انداز خیال کی حیثیت سے زیادہ نظر آتی ہے۔ مغربی فلسفہ کی قسملو ہمیشہ رجائیت کے زیرِ تحسین رہی: قنوطیت حال میں شوپنہار کی بدولت آئی ہے اس کی باقاعدہ حمایت کرنیوالا شاید ہی کوئی ہو۔ استعانتیت کے نزدیک عالم کی نجات نہ لازمی ہے اور نہ محال؛ بلکہ ممکن ہے۔ البتہ اسکے واقعی شرائط جسطور زیادہ موجود ہوتے جاتے ہیں اسقدر اس کا امکان حتمال غالب سے بہ لٹا جاتا ہے۔

ظاہر ہے تائیمت کا استعانتیت ہی کی طرف سیلان ہوگا۔ نجات عالم کی بعض شرطیں واقعی موجود ہیں؛ تائیمت انکی طرف سے اپنی انھیں کیسے بند کرے سکتی ہے۔ رہیں باقی شرطیں اگر وہ بھی پوری ہوئیں تو نجات عالم مکمل حقیقت بن جائے گی۔ میں یہاں جو اصطلاحات استعمال کر رہا ہوں وہ قدرۃ بہت ہی مختصر ہیں۔ نجات عالم کی تشریح میں طرے چاہئے کیجئے! آپکو اختیار ہے؛ خواہ اسے منتشر و منقسم قرار دیجئے یا ایک مقررہ دور میں پیش آنے اور کمال کرنے والا تشریح قرار دیجئے۔

اس کمرہ میں جو لوگ بیٹھے ہیں ان میں سے کسی ایک کو مثال کے طور پر لیجئے اور یہ فرض کیجئے کہ اسکے کچھ منصوبے ہیں جن کے لئے وہ زندہ رہنا اور کام کرنا چاہتا ہے۔ ان منصوبوں میں سے جو پورا ہوگا اسکے پورا ہونے کے یہ سنی ہونگے کہ اس کے بقدر عالم کی نجات ہوگی۔ لیکن یہ منصوبے محض امکانات نہیں؛ ان کی ایک بنیاد ہے ان میں زندگی پائی جاتی ہے؛ کیونکہ ان کی حمایت و ضمانت کرنیوالوں میں زندگی پائی جاتی ہے۔ اگر اتنا ہی شرائط کا وقوع و فساد ہو گیا تو ہمارے منصوبے نفس الامری اشیاء بن جائیں گے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا ہی شرائط سے کیا مراد ہے؟ ان سے مراد اول تو اشیاء کا ایسا مجموعہ ہے جو پورے وقت پر ہم کو موقع دے گا؛ دوسرے وہ افعال میں جو ہم سے سرزد ہوتے ہیں۔

کیا ہمارے افعال سے جس قدر خود ان کے لئے گنجائش پیدا ہوتی ہے اسی قدر عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے؟ یا ان سے تمام عالم کی نجات کے بدلے صرف اتنے حصہ عالم کی نجات پیدا ہوتی ہے جس کو وہ محیط ہوتے ہیں؟



یہی گرفت کا موقع ہے، درمیان عقلیہ اور وحدیہ سے ان کی کثرت کے باوجود یہ دریافت کرتا ہوں کہ مذکورہ بالا سوالات کا جواب کیوں نہ اثبات میں دیا جائے؟ جو افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، جن نقطہ ہائے تغیر سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہم اپنے کو بنا اور بڑھا رہے ہیں، وہ اس دنیا کا جزو ہیں جو سب سے زیادہ ہر سے قریب ہے، اور جزو بھی ایسا جسکی ہمیں قریب ترین اور مکمل ترین واقفیت حاصل ہے۔ یہم کیوں نہ ان کی وہی حیثیت تسلیم کر دیں جو ہمیں نظر آتی ہے؟ وہ جس طرح دنیا کے نقطہ ہائے تغیر اور نقطہ ہائے ترقی نظر آتے ہیں اسی طرح وہ فی الواقع کیوں نہیں؟ ہم انھیں کیوں نہ ایسا کارخانہ ہستی قرار دیں جہاں ہم واقعات کو بنتے دیکھ سکتے ہیں؟ ہم کیوں نہ یہ مان لیں کہ عالم کائنات وہی اسی طرح ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی اور طرح نہیں ہوتا؟

288

خلافت عقل! یہ وہ جواب ہے جو ہمیں دیا جاتا ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ نئی ہستی ایسی متفرق مقامی شکلوں میں کیسے پیدا ہو سکتی ہے جو آگے شامل ہو جاتی ہیں یا باقی سے بے نیاز ہو کے الگ تھلک رہتی ہیں۔ ہمارے افعال کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا چاہئے! اس وجہ کی تلاش بالآخر عالم کی مجموعی فطرت کے مادی ذریعہ منطقی ہر کے علاوہ کس جگہ کی جاسکتی ہے۔ ترقی یا بظاہر ترقی کا حقیقی باعث صرف ایک ہی شے ہو سکتی ہے اور یہ شے خود کل عالم ہے۔ اگر ترقی ہوتی ہے تو کل عالم میں ہوگی؛ باقی اجزائے عالم کا منفرد اور بذات خود مخالف عقل ہے۔ لیکن اگر عقل اور دلائل کا نام لیا جاتا ہے اگر اس امر پر اصرار کیا جاتا ہے کہ متفرق مقامی شکلوں میں ترقی نہیں ہو سکتی تو یہ بتایا جائے کہ اشیاء کے نفس وجود کی بالآخر کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ آپ کا ہی چاہے منطقی ضرورت "مطلق مقولات" غرض فلسفہ کے آلات خانہ کے سارے سامان سے کام لے جائیے، مگر میرے نزدیک کسی شے کے عالم میں وجود کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی، سکا وجود چاہتا ہے؛ یعنی اس شے کا مطالبہ ہوتا ہے کہ کوئی ملے کہ یہ مطالبہ عالم کے بغیر سے تغیر جزئی امداد کیلئے ہو۔ یہی بس شے کے وجود کی زندہ دلیل یا وجہ ہے اس کے مقابلہ میں مادی اسباب، درحقیقت ضروریات ہے جان خیالی صورتیں ہیں۔

289

مختصر یہ کہ بالکل عقلی دنیا وہ ہوگی جس میں انسان کی ہر خواہش فورا پوری ہو جائے گی۔ وراور دیگر اینچ کی طاقتوں کو پیش نظر راضی رکھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ یہی خود منطقی کی دنیا ہے۔ مطلق مطالبہ مادی دنیا سے کہتا ہے "ہو جا" اور ہو جاتی ہے اس کے کہنے کے ہوا کسی اور سمت مادی ضرورت نہیں لیکن ہماری دنیا میں کسی فرد کی خواہش صرف ایک شے کا

ہے، کیونکہ صاحب خواہش کے علاوہ دوسرے افراد اور انکی خواہشیں بھی میں انھیں راضی کہنا ضروری ہے: اس لئے عالم کثرت میں مبتنی کا فتوہ نہ ہر جہت کی تقاضوں کے ماتحت ہوتا ہے اور ہستی مختلف مصاحبتوں کے بعد رفتہ رفتہ وہ شکل اختیار کرتی ہے جسے میں زائے عقلی کہا جاسکتا ہے۔ ابھی ہماری زندگی کے صرف چند شعبوں میں بطور ان کی تنظیم شروع ہوئی ہے جسکی بدولت کسی خواہش کے پیدا ہوتے ہی اسکی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اگر یہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے تو فوراً نل کی ٹوٹی کھول کے پانی پیتے ہیں یا اگر یہیں کو ڈاکس سرورینا ہوتی ہے تو بس ہم بوتلم دبا دیتے ہیں، اگر ہمیں خبر لینا ہوتی ہے تو ہم شیعوں دیکھ کر رافت کر رہے ہیں: اگر ہمیں سفر کرنا ہوتا ہے تو ہم ٹکٹ مول لے جاتے ہیں۔ اسے نوٹ پر ہمیں خواہش کے علاوہ بمشکل کسی اور چیز کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ باقی کاموں سے جو مر دیے کے لئے دنیا کی عقلی تنظیم ہو چکی۔

لیکن عقلیت کی بحث جلد متروک کر رہے ہو نہ اصل مدعا یہ ہے کہ عالم کا منہ سکتا نہیں بلکہ خبر اپنے جزا کے غور کی بدولت ہوتا ہے۔ کس مفروضہ کو، اس طرح پیش نظر رکھئے! کہ گویا یہ ایک سنجیدہ و زندہ مفروضہ ہے۔ اس کے بعد یہ فرض بھیجے کہ عالم کا خالق قبل خلق آپ سے کہتا ہے میں ایسی دنیا پیدا کرنا چاہتا ہوں جسکی تکمیل قطعی نہیں ہو سکتی ہے؛ شرط یہ ہے کہ اس دنیا کا ہر کام کرنا اور انتہائی کوشش کر کے میں تم لوگوں کو اس دنیا میں نہ بھجے گا موقع دینا چاہتا ہوں، تمہیں معلوم ہے اس کی سلائی کی ذمہ داری میں۔ میں تمہیں آزمائے گا حقیقی موقع ملے گا لیکن اس کے ساتھ نقصان کا جتنی خطرہ ہوگا، جتنا کہ دنیا کی امید ہوگی۔ یہ ایک ایسے عالمی کام کا اجتماعی منصوبہ ہے جسکے کام کرنے کے لئے دل سے کوشش کرنے کی ضرورت ہے۔ کیا تمہیں مشہدیت کہتے ہو؟ کیا تمہیں خود اپنی ذات اور دوسرے کام کرنا چاہتا ہے کہ تمہیں فخر کہہ کر کہہ سکو؟

اگر اس طرح کی شرکت آپ کی خدمت میں پیش جائے تو یہ تب کو ہدایت سنجیدگی کی زیادہ اس کے قبول کرنے سے اس لئے انکار کر دینا چاہئے کہ اس میں معرکہ کی کیفیت ہے؛ کیا آپ یہ کہنا گوارا کریں گے کہ اس طرح کی غیر عقلی اور کثرتی دنیا نے جو نئے نئے بدلتے ہوئے چہرے کی یہی گہری فینڈ سور ہو گا جس سے مجھے رنجیدہ دینے والے کی آواز نے ہم بھر کھینچے گا دیا تھا؟ اگر آپ کی افتاد طبع خلاف معمول نہیں تو آپ قسماً اس طرح کی کوئی بات نہ کریں گے۔



ہم میں سے اکثر اشخاص کے اندر ایک ایسی صحیح زندہ دلی موجود ہے جو ایسی دنیا کے لئے بالکل موزوں ہے۔ اس لئے ہم اس پیشکش کو قبول کر لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جان جاے یا رہے لیکن میدان سر کر کے رہیں گے۔ یہ بالکل اسی طرح کی دنیا ہوتی ہے جس میں کہ ہم غلام رہتے ہیں؛ اور اگر ہم مادر فطرت کی سعادتمند اولاد ہیں تو ہم اس میں شرکت سے انکار نہ کریں گے؛ کیونکہ یہ مجوزہ دنیا ہم کو صراطِ موافق عقل معلوم ہوگی۔

اسی لئے میں کہتا ہوں کہ ہم میں سے اکثر اس تجویز کا خیر مقدم کریں گے اور خالقِ عالم کے فیصلہ کے ساتھ اپنے فیصلہ کو لادیں گے لیکن عجب نہیں کہ بعض ایسا نہ کریں! کیونکہ ہر انسانی جمعیہ میں بعض آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی فطرت صحیح نہیں رہتی۔ ان لوگوں کا دل ایسی دنیا کو قبول نہ کرے گا، جس میں سلامتی کا موقع سرکھٹ جٹا رہنے سے ملتا ہو۔ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی میں ایسی بدبختی کے لمحے آتے ہیں جس میں ہم اپنی جان بیزار اور لاحاصل و داد و دوش سے عاجز ہو جاتے ہیں؛ خود ہمارا دل ٹوٹ جاتا ہے؛ اور ہمارا حال فضولِ خرچِ اولاد کا سا ہو جاتا ہے (کہ تنگ دست ہو کر باپ کی روٹیوں پر پڑ رہنا چاہتا ہے۔ م) اہم کو مواقع پر اعتماد نہیں رہتا؛ ہم ایک ایسی دنیا چاہتے ہیں جہاں سب سے ہاتھ دھوکے باپ کے کسر پڑ جائیں اور حیاتِ مطلق میں اس طرح فنا ہو جائیں جیسے پانی کا قطرہ دریا یا سمندر میں فنا ہو جاتا ہے۔

292

جس اطمینان جس آرام جس تحفظ کی آرزو ایسے اوقات میں ہوتی ہے، وہ اتنے محدود تجربہ کے گہرا دینے والے حادثات کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ جیسی دنیا قسمت آزمائیوں کے ایک غیر قنایہ سلسلے کا نام ہے؛ اسی سے نجات کے معنی نروان ہیں۔ ہندوؤں اور بودھوں کا یہی انداز خیال ہے؛ اس لئے وہ مزید تجربہ بلکہ خود زندگی سے خوفزدہ اور بہت ہی خوف زدہ ہوتے ہیں۔

اس تلاش کے لوگوں کو مذہبی وحدت پسندی سے تسلی ہوتی ہے؛ سب ضروری اور اصلی ہے یہاں تک کہ تم بھی مع اپنی مرضی روح اور بیمار دل کے؛ سب اور خدا کے ساتھ ایک ہیں؛ اور خدا کے ساتھ سب اچھا ہی ہے؛ ابدی ہاتھ تیرے ہے؛ خواہ صورت کے اس محدود عالم میں تم کو کامیابی ہو یا ناکامی یہ اس میں شک نہیں کہ جب پانی سر سے گزرنے لگتا ہے تو صرف مطلقیت ہی ڈوبنے سے بچا سکتی ہے۔ ایسے وقت میں کثرت پسندانہ اخلاقیات سے صرف دانت

293

سرا کر انے لگتے اور دل سرد ہونے لگتا ہے۔

یوں ہیں عیانا نظر آتا ہے کہ مذہب کی دو صورتیں ہیں جنہیں باہم سخت مخالف ہے۔ اگر ہم اپنی پرانی اصطلاح استعمال کریں تو کہہ سکتے ہیں کہ مطلقیت کی تجویز زمردوں کو و کثرت کی سخت دلوں کو پسند آتی ہے؛ لیکن بہت سے لوگوں کے نزدیک کثرتی تجویز کو مذہبی کہنا ہی صحیح نہیں۔ ان کی رائے میں کثرت پسندانہ تجویز کو 'خداقی' اور وحدت پسندانہ تجویز کو مذہبی کہنا مناسب ہے۔ انسانی خیال کی تاریخ میں مذہب، مہسنی، حوسپاری، اور اخلاق، مہسنی، خود کفائی، کا بارہا ناقابل اجتماع امور کی حیثیت سے مقابل کیا گیا ہے۔

اس وقت ہمارے سامنے فلسفہ کا آخری سوال ہے۔ میں چوتھے مخاضہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میرے نزدیک وحدت پسندی و کثرت پسندی کا سوال ہی وہ سب سے گہرا سوال ہے جو ہمارے دلیں پیدا ہو سکتا ہے۔ کیا ان دونوں میں ایسا فرق ہے جو کبھی ٹھیکہ؟ کیا ان میں سے صرف ایک ہی پہلو صحیح ہو سکتا ہے؟ کیا حقیقت وحدت پسندی و کثرت پسندی کا ایک ساتھ جمع ہو جانا ناممکن ہے؟ اس لئے اگر یہ تسلیم کیا گیا کہ دنیا کی ساخت کثرت پسندی کے اصول پر ہوئی ہے اس کا وجود حقیقت منقسم حالت میں ہے اور اس کا مایہ خمیر افراد کی بہت بڑی تعداد ہے تو اس کی نجات فرد افراد اور فی الواقع ان افراد کے طرز عمل کے شرع کی حیثیت سے ہوگی جو اس کا مایہ خمیر ہیں۔ اور اس کی رزمیہ تاریخ کو کسی ایسی اصلی واحدیت میں بند نہ کیا جاسکے گا جس کے اندر تعددیت کو پہلے سے داخل کر کے ہٹا کیلئے مغلوب نہ کر لیا گیا ہو۔ اگر یہی ہے تو ہمیں ان دونوں فلسفوں میں سے ایک کو منتخب کرنا پڑے گا۔ ہم دونوں کے خوب بیناں ہاں نہ کہہ سکیں گے؛ دونوں ممکنات میں سے ایک کے ساتھ نہیں بھی کہنا ہوگا۔ ہمیں آخر کار اپنی ریوی کا انداز کرنا پڑے گا، ہمارے دماغ کا ایک ہی ناقابل تقسیم فعل میں صحیح اور مریض دونوں ہونا ممکن نہ ہوگا۔

یہ صحیح ہے کہ انسانی فرد کی حیثیت سے ہمارے دماغ کا ایک دن صحیح اور دوسرے دن مریض ہونا ممکن ہوگا فلسفہ کے شوقیہ شدہ جاننے والے کی حیثیت سے ہم اپنے آپ کو وحدتی کثرت پسند یا جبری اختیار پسند وغیرہ جو چاہیں مصالحت کی راہ سے کہہ سکیں گے؛ لیکن ایک پورے فلسفی کی حیثیت سے جس کے میٹر فلسفہ مصالحت و یکسانی ہوتی ہے۔ وہ تائیدیت پسندی کے نقطہ نظر سے ایک وحدت کو دوسری صداقت کے ہم آہنگ



بنانا چاہتا ہے تو ہم کو صفائی کے ساتھ 'نازک دلی' اور 'مضبوط دلی' میں سے ایک کے اختیار پر مجبور ہونا پڑے گا۔ یہ سوالات میرے دل میں خاص طور پر آتے ہیں کہ نازک دلی کے دعوے حد سے تجاوز تو نہیں؟ مجموعہ اجزاء نجات یافتہ عالم کا خیال اتنا شیریں تو نہیں کہ ٹھیکہ نہ سکے؟ مذہبی رجائیت میں سادگی آمیز و نصیری حد سے زیادہ تو نہیں؟ کیا سب کی نجات لازمی ہے؟ کیا نجات کی قیمت دینے کی ضرورت نہیں؟ کیا آخری بات ایٹمی ہی ہوگی؟ کیا عالم میں صرف ہاں ہاں ہے؟ کیا وہیں زندگی کی تہ میں نہیں پائی جاتی؟ کیا جس سنجیدگی کو ہم زندگی کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کے معنی نہیں کہ ناگزیر وہیں، اور نقصان زندگی کا جزء ہیں؟ کیا ہمیں یہ بھی حقیقی قربانی کی ضرورت نہیں ہوتی اور سائنس کی تہ میں کوئی نہ کوئی ایسی چیز نہیں رہ جاتی ہے جس کی تلخی اور تیزی ہمیشہ قائم رہتی ہے؟

تائبیت پسند کے باضابطہ نمائندہ کی حیثیت سے میں اس وقت کچھ نہیں کہہ سکتا؛ جو کچھ میں اس وقت کہہ سکتا ہوں وہ یہ ہے کہ خود میری تائبیت کو اس پر کوئی اعتراض نہیں کہ میں اس نسبت زیادہ اخلاقیاتی خیال کے ساتھ ہو جاؤں اور کلی تطبیق کے دعوے کو نظر انداز کر دوں۔ اس کا اسکان اسی سے ظاہر ہے کہ تائبیت کثرت پسندی پر ایک سنجیدہ مفروضہ کی حیثیت سے غور کرنے کے لئے آمادہ ہے۔ اسطرح کے سوالات کا فیصلہ بالآخر منطق سے نہیں بلکہ ہمارے عقیدہ سے ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مزعومہ منطق میرے عقیدہ کو مسترد کرے گا دعویٰ کرتی ہے تو میں اس کے اس دعویٰ سے انکار کرتا ہوں۔ میں یہ ماننے کے لئے تیار ہوں کہ گو ہم اکثر زندگی کے نشیب و فراز میں فضول خرچ لڑاکے کی روش اختیار کر سکتے ہیں، لیکن ساری زندگی کے متعلق یہ روش آخری اور بجا نہیں۔ میں یہ کہنے کیلئے تیار ہوں کہ جو کچھ ہے یہ سب محفوظ ماند رہے بلکہ آخر میں واقعی کچھ نقصانات اور واقعی نقصان اٹھانے والے ہوں۔ میں اس بات کا قائل ہو سکتا ہوں کہ نصب العین مبدا نہیں بلکہ مقصد، کل نہیں بلکہ خلاصہ ہے۔ سب شراب اندیل لی جاتی ہے تو پچھٹ رہ جاتی ہے، لیکن جو شے اندیشی جاتی ہے اسکا اسکان اس قدر شیریں ہوتا ہے کہ انسان اس پچھٹ کو قبول کر لیتا ہے۔

امرواقہ یہ ہے کہ بشمار انسانی تخیلات ہی طرح کے اخلاقیاتی، اور رزمیہ کارناموں سے لبریز دنیا میں رہتے ہیں اور اس دنیا کی شہر لیکن باہم منسلک کامیابیوں کو اپنی عقلی ضروریات کی تسفی کیلئے کافی یا سستے میں۔ ذیل میں ایک طرف آمیز و نانی قطعہ کا ترجمہ ہے

میں میں شاعر نے قلب انسانی کی اسی حالت یعنی اپنی ذات تک کے ناقابلِ تلافی نقصان کو خستہ و پشانی کے ساتھ برداشت کر لینے کی تصویر کھینچی ہے۔ (ترجمہ جزئی تصرف کے ساتھ کیا گیا ہے م)

”ایک لاج جسکا بہا ز غرق اور جو خرد سزین سال میں پوند خاک ہو چکا ہے  
تم سے کہہ رہا ہے کہ ہاں بادبان کھولو اور سندر کی رہ لو! ہم اگرچہ غرق تاب  
ہوئے ہیں لیکن دوسرے بہا و بہتہ ہمارے یہ معلوم کئے نشاندہ ہزاروں  
نے انہی تیز ہواؤں کا مقابلہ کیا“

کیا تم خدا کے نام پر مرثیے کے لئے تیار ہو؟ اس سوال کے جواب میں جن پاکبازوں نے ہاں کہا تھا انکی طبع فطرت کی یہی واقعی حالت تھی۔ اس نظام کے مطابق اگر یہی سے نجات کی کوئی صورت ہو سکتی ہے تو وہ یہ نہیں کہ بدی کو اصلی عنصر کی حیثیت سے مجموعہ میں محفوظ رکھا جائے؛ بلکہ یہ ہے کہ بدی کو مغلوب کر لیا جائے۔ اس بناء پر بدی سے نجات کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اسے قطعاً خارج کر دیا جائے؛ اس سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے؛ ایک ایسی دنیا بنائی جائے جس میں اس کا نام تک فراموش کر دیا جائے۔

اس لئے اسی ایسی سخت قسم کی دنیا کا دل سے قبول کر لینا بالکل ممکن ہے جس سے سنجیدگی سے عنصر کو خارج کرنے کی ضرورت نہ ہو۔ میرے خیال میں جو شخص اس طرح کی دنیا کو منظر کرے گا وہ اصلی تائیدِ نبوت پسند ہوگا؛ وہ غیر مصدقہ اسکانات کے ایسے منصوبہ پر اپنا دار و مدار رکھنے کیلئے تیار ہوگا جس پر اسے بھروسہ ہوگا؛ وہ ان نصب العینوں کے تحقق کیلئے اپنی جان تک دینے پر آمادہ ہوگا جنہیں اس نے قائم کر لیا ہے۔

خود اس کے علاوہ اور کونسی ایسی طاقتیں فی الواقع موجود ہیں جن کے ساتھ اسے اس طرح کی دنیا میں تعامل کا وثوق ہو سکتا ہے؟ کم از کم اسے اپنا لئے جس جوہستی کی اس منزل میں ہیں جہاں تک دنیا پہنچ چکی ہے لیکن کیا اس کے علاوہ ایسی مافوق الطبیعت طاقتیں موجود نہیں جن کو زیر بحث قسم کے کثرت پسند اہل مذہب مانتے ہیں؟ جب وہ کہتے ہیں کہ ”کوئی نہیں مگر اللہ (لا الہ الا اللہ م)“ تو ان کے اس قول میں وحدت پسندی کا رنگ نظر آ سکتا ہے۔ لیکن دراصل یہ وہی انسان کا ابتدائی شکر ہے جس نے نامکمل اور مبہم انداز میں

۱۔ ایک راہوں جنوں میں کیا کیا : : کچھ زبکے خستہ کرے کوئی (م)



شائستگی کے بعد حید کی شکل اختیار کر لی ہے؛ اور خود توحید جس حد تک کہ اس میں مابعد الطبیعیات کے درگاہ ہی منصوبے کے بجائے حقیقی مذہب کا رنگ پایا جاتا ہے، یہ ہمیشہ خدا کو ایک ایسی ذات قرار دیتی ہے جو اس عظیم الشان دنیا کی قسمت کا فیصلہ کرنیوالی طاقتوں کے جم غفیر میں تنہا انسان کی مدد کرتی ہے۔

چونکہ میرے گزشتہ محاضرات کا دائرہ انسی اور انسی پہلووں تک محدود تھا، اس لئے مجب نہیں آپ لوگوں کو یہ خیال پیدا ہو گیا ہو کہ تائجیت مافوق الانسان کو بالکل نظر انداز ہی کر دینا چاہتی ہے۔ واقعی میں نے مطلق کی بہت ہی کم عزت کی اور مطلق کے علاوہ کسی اور فوق الانسی مفروضہ کا ذکر بھی نہیں کیا۔ مگر یقین ہے آپ نے یہ محسوس کر لیا ہو گا کہ مطلق اور خدا میں فوق الانسان ہونے کے علاوہ اور کوئی شے مشترک نہیں۔ خدا کا مفروضہ اگر ویسے ترین معنوں میں بالکل تشکیکی شکل طریقہ سے کام دیتا ہے تو وہ یقیناً تائجیت کے اصول پر صحیح ہے؛ اور تجربہ شاہد ہے کہ خواہ اس مفروضہ کی دیگر مشکلات کچھ ہوں، لیکن یہ کام دیتا ہے۔ اس لئے اب سوال یہ ہے کہ اس مفروضہ کا اثبات اور یقین کس طرح کیا جائے جس سے یہ تمام دوسری کارآمد صداقتوں کے ساتھ مل کر چل سکے۔ بس آخری محاضرہ کے خاتمہ میں پورے علم کلام کی بحث چھیڑ دینا غیر ممکن ہے، لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہو گا کہ میں نے لوگوں کے مذہبی تجربات پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے خیال کیا جاتا ہے کہ بحیثیت مجموعی حقیقت خدا کا اثبات ہوتا ہے تو آپ میری پیش کردہ تائجیت کو لا اوریت کے الزام سے بری کہیں گے۔ مجھے بذات خود اس امر کا ذرا یقین نہیں کہ انسان کا تجربہ اس تجربہ کی برترین شکل ہے، جس کا وجود اس عالم میں پایا جاتا ہے؛ بلکہ مجھے اس بات کا یقین ہے کہ جو نسبت ہمارے پالتو پیارے کتوں اور بلیوں کو ہماری پوری زندگی سے ہے، وہی نسبت میں سارے عالم سے ہے۔ کتے اور بلیاں ہمارے دیوانخانوں اور کتب خانوں میں رہتی ہیں؛ وہ ہماری زندگی کے مناظر میں حصہ لیتی ہیں؛ لیکن ان کو ان مناظر کی اہمیت و معنی کا خیال بھی نہیں ہوتا۔ وہ گویا تاریخ کے ایسے مخفی خطوط کے مقابلے میں ایک خط عاس ہیں جنکی ابتدا انتہا اور شکل انکی نظر کے دسوں سے باہر ہے لیکن جہ طرح کتوں اور بلیوں کے بہت سے نصب العین ہمارے نصب العینوں سے ملتے ہیں جس کا زندہ ثبوت ہمیں روزانہ ملتا رہتا ہے اسی طرح مذہبی تجربہ کے پیش کردہ ثبوت کی بنیاد پر ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کہ بعض

209

800

ایسی برتر طائفتیں موجود ہیں جو ہمارے نصب العین سے ملتے جلتے انداز پر دنیا کی سختی کے لئے کار فرما ہیں۔

آپ نے دیکھا! اگر آپ کے نزدیک کثرت پسندانہ یا مصلحت پسندانہ خیال مذہبی ہو سکتا ہے تو تاجیت مذہبی ہے۔ لیکن آپ باجسراسر اس طرح کے مذہب و گورہ کر رہے ہیں یا نہیں، اس کا یہ وعدہ خود آپ ہی کر رہے ہیں۔ تاجیت مدعیہ لہجہ میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکتی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ خرمیں کس طرح کا مذہب سب سے زیادہ مایاب ہو گا۔ ایسے موقع پر شہادت پیش کرنے کی ضرورت تاجیت کو نہیں بلکہ ان از حد یقاناست یا ایمان کے سلسلہ میں جرات۔ مسند پوشیوں کو ہوگی جو مختلف لوگوں کے ہاتھوں ہو چکی ہیں۔ لیکن ہے آپ بطور خود اس طرح کی پوشش کریں! اگر آپ فی دہی حیثیت سے سخت دل ہیں تو نظرت کے محسوس وقت کی برہمی آپ کے لئے ہونی ہوگی! اور آپ کو مذہب کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اگر آپ فیادہی مشیبت سے روبرو ہیں تو آپ مذہب کی وہل پسند کریں۔ مگر جس میں وحدت پسندی کا رنگ غائب ہے۔ اور آپ کے نزدیک مذہب کی اس کثرت پسندانہ شکل سے کافی تحفظ حاصل نہ ہوگا جس میں ایسے ارکاناست پر دار و مدار ہو جو دجوب کی حد تک نہیں پہنچتے ہیں۔

لیکن اگر آپ نہ بالکل نرم دل ہیں اور نہ بالکل سخت دل بلکہ ہم میں سے اکثر اشخاص کی طرح ان دونوں ہمواعہ میں توازن واجب ہے آپ کو یہ محسوس ہو کہ جو اثرست پسندانہ اخلاق آموزانہ مذہب میں نے پیش کیا ہے اس سے بہتر غالباً آپ کو نہیں مل سکتا۔ لیکن ہے آپ کو۔ نظر آئے کہ ایک طرف ان گرامہ فطرت پسندی۔ دوسری طرف مادرائی میں پیدہ ہیں۔ ان دونوں کے بیچ میں آپ کے حسب وخواہ مذہب کی وہی شکل ہو سکتی ہے جسے میں تاجیت یا استقامت چہنہ کی جرات کرتا ہوں۔

تَہْمَنُ



## اشاریہ

ا

اجتماعیت ۶۲

اختیار، مسئلہ ۵۹؛ ایکاریہ بخش

تعلیم ۶۱

اخلاقی تعلیمات ۳۸

ارباب طبع، تاریخی زمانے سے قبل کے ۹۲

اسپینسر ۲۱؛ مادہ ۴۸؛ ناقابل علم ۵۲

استحسانیت ۶۰، ۶۲، ۱۴۳

استحقاق ۶۰

آخری، مطلق ۸۱، ۸۴

اسلاف کے انکشافات ۸۶

اسماء ۱۰۷

اضافہ ۱۳۰

اقسام اور ہویت قسم ۹۰

اقسام، فلسفہ، محاورہ (۱) خاصکر ۱۱

الفاناء، فلسفہ میں ۲۶

الہیت ۹، ۳۶، ۵۲

آلیتی، نظریہ صداقت ۹۸، ۱۲۷

امکان ۱۴۳

ارتخالی، فعلیت، زمین ۱۲۵

انسانیت ۳۳، محاورہ (۷) خاصکر ۱۲۲

انکسار کلی ۶۲

انفسانی تعلقات ۷۵

اوسٹ ولڈ ۲۳، ۲۹

ایک قدیم صداقت ۱۰۵

ب

بارکلی ۴۵

بالشر ۵۳

بائونی ۹

بچے ۸۸

بحث 'دنیا پر' ۶۷؛ اسکا تعلق سچائی

سے ۱۰۷

براڈلی یا بریڈلے ۱۶، ۴۲، ۱۲۶، ۱۳۱

برج ۱۲۸

بوکسٹن ۷

بوزائیکے ۹

## پ

پاپینی ۲۷، ۴۱، ۸۱، ۱۳۰

پسماندہ خصوصیات ۸۵

پکڈ ٹیڈی ۱۰۲

پولنکارے ۲۹

پیرس ۲۳

پیرسن ۲۹

## ت

تاریخ، نصابیت کی ۲۳

تجربہ، حسی ۸۶

تجربیت ۲۶، ۴۲

تجربیدی خیالات، انکا استعمال ۶۴، ۷۶،

۸۶، ۱۰۶، ۱۳۴

تصادف عقائد ۳۹

تحقیقاتی مضمون 'طالب علم کا' ۱۱

تخلیقی وظائف (انسانی ذہن کے)

۱۲۹، ۱۳۵

تصدیق کی تعریف، ۱۰۱ قابلیت تصدیق

۱۰۴؛ مستثنیٰ ۱۰۹

تصورات، ان کا استعمال ۶۴، ۸۶

تصویریت، ماورائی، ۹؛ دیکھو مطلق؛

برکھے ۴۵

تصوف وحدت کا مدعی ہے ۷۷

تفکر ۸۰

تلفیض، رد عمل (ہمارے ذہن کے) ۱۹

تکون قزاحی نصابیت سے خارج ہے

۱۰۶، ۱۱۸، ۱۳۱

تنقیدات نصابیت ۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳

تنقیدی، سطح خیال ۹۳، ۹۵

تنقیدی فلسفہ ۶۴

توانائی ۹۶، ۱۰۹

## ط

ٹیلر ۱۱۵، ۱۲۳

## ج

جوہر ۴۳؛ مادی ۴۵؛ روحانی ۴۶،

مقررے کا ۹۳





س

رجائیت، ۱۲، ۱۵، ۱۴۲  
 رکشٹ، ۱۱۵، ۱۲۰  
 روئس، ۹، ۵۴، ۴۴  
 روٹی، ۴۵

ن

زمان، ۸۸، ۸۹

س

سابقہ صداقتیں، ان کا حصہ نئی صداقت  
 کی تعمیر میں، ۱۲۲، ۱۲۳؛ قدیم ترین صدقہ  
 سے بنی ہیں، ۱۲۳، ۱۲۵

سنت دلی، ۶، ۱۲۴

نگورٹ، ۲۹

سیدمان، ۲۶

سنتیانہ، ۸۸

سولفٹ، ۱۲

ش

شائستگی، عقلیت پسند دنیا کی، ۱۱

شخصی ہویت، ۴۶

شکر، ۲۹، ۳۲، ۳۹، ۸۱، ۱۲۱، ۱۲۶  
 شے، فہم سلیم کا ایک مقور، ۹۰؛ اس کا  
 ایہام، ۱۲۸

ص

صداقت، تائبی خیال کی محضرہ (۶)؛  
 شراور دیوی کا خیال، ۲۹؛ اس کی  
 تشریف، ۹۹؛ ذہنیہ کا خیال، ۱۰۱  
 ۱۱۰؛ پیشیت صداقت، ۱۲؛ تائبی  
 خیال کی رو سے اس کے معنی قابلیت  
 تصدیق ہیں، ۱۰۱؛ بس کا افادہ، ۱۰۲؛  
 بس کا وظیفہ رہنمائی، ۱۰۳؛ اس کی  
 عقلیتی تربیت، ۱۱۵؛ ان کی کمزوری،

۱۱۶

صداقتوں کا تصادم، ۱۲؛ ابھی، ۱۰۶؛ دیکھو  
 سابقہ صداقتیں۔

ط

طریقہ تائبی، ۲۳، ۲۶

ع

عامی آدمی، قلمی میں، ۷



عالم پر بحث ۶۷

عالم مطلق ۸۳، ۷۶، ۷۵

عشائے ربانی ۴۴

عقل ۱۲۶، ۱۲۷

عقلیت پسندی ۴۴؛ اسکی ثالثہ دنیا ۱۱

۱۳؛ اسکا مزاج ۱۳، ۲۴؛ اسکی نوعیت

۲۶

علمت ۹۱

علم کیسے بڑھتا ہے ۸۴

غ

غلام گردش کا نظریہ ۲۷

ف

فائدہ، خدا کے وجود کا ۴۹

فائدہ مندی، سچائی کی ۱۰۲؛ مجرہ تصورات

اسکی ۶۴، ۷۶، ۸۷، ۱۰۶، ۱۳۴؛ مطلق

اسکی ۲۹

فٹ بال کا کیل ۶

فریگیلن ۲۵

فطرت پسندی ۸

فکرت یا ذہنیت ۵، ۱۰۱؛ دیکھو عقلیت

فلٹن ۶۰

فلسفہ اسکی نوعیت ۲۰، ۱؛ اس کا مزاج

۲۶؛ یہ کثرت وحدت دونوں کا

جوا ہے ۶۵؛ دنیا کے دو تصور ۲۱

۱۲۴؛ اسکی اساتذہ ۷۱؛ فلسفے ۲۰؛

ان کا مقابلہ حقیقت سے ۱۸، ۱۸؛ ان کے

نقائص ۱۹

فہم سلیم، محاضرہ (۵)؛ اسکی تعریف ۸۶؛

اسکی مقولات ۸۷؛ مسلسل الکشافات

کاتبیہ ۹۲، ۸۵

ق

قابل ۱۰۸

قانون ۱۲۱؛ قانون بحیثیت حکیمانہ تصور

۹۱

قطبہ یزانی ۱۵۱

قنوطیت ۱۴۵

قورین فکر اور قوانین فطرت ۲۸

ل

لکانٹ ۸۶

لکے کا ذہن ۸۸

کثرت پسندی ۸۱؛ واقعیت ۶۸، ۸۳؛

۱۳۰؛ اس کا مقابلہ وحدہ پسندی ۱۳۰؛ اسکا نام

کثیر اور واحد، محضرہ (۴۴)؛ وحدت و کثرت

کا باکل ایک درجہ، ۷۰

کرمل کر یک، ۷

کفلیہ، ۱۲۸

کلرک میکسول، ۹۹

کمزور دل، ۱۴۷

کوہ پیلے کا پھٹنا، ۵۷

کیرڈ، ۹، ۱۲۵

گ

گرین، ۹، ۱۲۵

گلہری، ۲۲

ل

لاڈ، ۹

لاک، ۴۶

لائبٹنر، ۱۳

لوتے، ۱۳۰

لیسنگ، ۱۱۱

م

مادہ، بارکے کا خیال، ۴۵؛ اسپنسر کا خیال

۴۸؛ خدا کے مقابل حیثیت ایک مبداء

۵۴-۵۵

مادیت کی تعریف، ۴۷

ماضی کی حقیقت، ۱۰۸

ماک، ۲۹

مادرائی تصویریت، ۱۰

مارکس، ۱۳۰

متحد سازی، اتحاد، ۱۴۲

مجردیت، فلسفے میں بحیثیت قائم مقام، ۱۵۱، ۱۵۲

۱۳۳، ۱۱۷، ۲۶، ۱۸

مذہب اور تائجیت، محضرہ (۸)

مذہب، سولفٹ کا خیال، ۱۷؛ اسکی دو قسمیں،

۱۵۲، ۱۴۹، ۹

مروط واسطے، ۷۴

مزاج کا تعلق فلسفے سے، ۲۶، ۲۷

مستقبل، فرضی عالم بنیر، ۴۹؛ فرضی عالم مود،

۱۱۵ مطالبہ صداقت

مطلق، ۱۰، ۴۳، ۷۹، ۱۳۷، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۲

نجومین، ۲۶؛ اسکی قیمت، ۳۸، ۱۴۳

ناقابل تسلیم، ۴۰؛ آخری، ۸۱

مطلق، دنیا کے مطلق دو تصور، ۱۳۵

مطلق، صداقت، ۱۱۳

سما، ۱۲۱

مخالطہ، حیات پسندوں کا، ۱۱۶

موافقت، حقیقت کے ساتھ، ۱۰۷



موزونیت، ۵۷

موسم، ۸۷

منازل خیال کا سوارز، ۹۵-۹۷

منسوب کرنا، ۵۹

منصوبے کی تخلیقی حیثیت، ۱۴۵

منطق، استقرائی، ۲۸

مکان، ۸۸، ۸۹

مل، ۲۹

میکانیت، ۵۶

سیک نگارٹ، ۶۰

ن

ناقابل علم، ۵۲

تائجیت کے معنی کیا ہیں، محاضرہ (۲)، ۴

طریقہ، ۲۳؛ حیثیت نظریہ صداقت،

۲۸؛ حیثیت درمیانی، ۱۷، ۱۵۲؛ اسکی

تاریخ، ۲۳؛ اسکی نوعیت، ۲۶؛ اس کا

مقابلہ عقلیت سے، ۱۴۲، ۲۵؛ اس کا

تعلق حکمت سے، ۳۵؛ اسکی مناسبت

۴۱؛ یہ واقعات اور مستقبل کو دیکھتی ہے،

۶۲؛ کثرت پسندی کی تائید کرتی ہے،

۴۹، ۸۲، ۱۵۰؛ اس کے ناقدین،

۱۱۸؛ مذہب سے اس کے تعلقات،

محاضرہ (۸)، ۴؛ اس پر سخت دلی کا الزام،

۱۴۱؛ یہ استحقاق خیال ہے، ۱۴۵

تائجی طریقہ، ۱۲۳، ۲۷

نجات عالم، ۱۴۴

ترم دلی، ۶، ۱۴۴؛ مذہب میں، ۱۵۰

نشن سلاؤ، ۱۱۱

نظامی وحدت اشیاء، ۶۹

نظرات، حیثیت آلات یا وسائل، ۲۷، ۹۸

نظم و نسق، عالم میں، ۵۵-۵۸

نقل نظریہ صداقت کی، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۹

و

واحد و کثیر محاضرہ (۴)

واقعات، ۱۳۳؛ تجربیت ان پر مبنی ہے،

۶؛ تائجیت ان کو چاہتی ہے، ۳۵؛

تصوریت ان کو نظر انداز کرتی ہے، ۳۶؛

ان کا تعلق صداقت سے، ۱۱۴

وحدت اشیاء، محاضرہ (۴)، صرف

فلسفہ ہی وحدت عالم کی جستجو کا نام

نہیں ہے، ۶۵؛ اسکی تائجی تحقیق، ۶۷

۵۵، ۷۹؛ وحدت نظام، ۶۹

وحدت اصل، ۷۷؛ جہالیاتی اتحاد، ۷۷

ناطقی، ۷۷؛ ہندو فلسفے سے تائید، ۷۷

اس کے مختلف مارج، ۷۷؛ وحدت

مطلقہ، ۸۲

<p>۲۵ ' گسن ۵۵ ' پ پ ۶۱ ' کسلے ۸ ' ہیکل ۹۳ ' ہیکل</p> <p>ی</p> <p>یک (فعلی مل سہائے کائنات کے) ۱۲۱ یوگین ۱۳۰</p>	<p>وحدیت ۱۴۹؛ لازماً مطلق ہوگی ۱۸۰؛ مذہبی وحدیت ۱۴۸؛ اس کا تقابل کثرتیت سے ۱۴۲؛ دیکھو وحدت وحدتی خیال ۸۱، ۷۶ دشمن ۱۹، ۱۳۸ ویدانت ۷۷ دیویکامنڈ ۷۷</p> <p>ھ</p> <p>ہابیل ۱۰۸</p>
--	--